Santos, santuarios y peregrinaciones

Referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares

Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coord.)

uic
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

Santos, santuarios y peregrinaciones

Referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares

---

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.)

Primera edición 2018

ISBN: 978-607-9152-11-6

Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla
Del. Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México
www.uic.mx
editorial@uic.edu.mx

Coordinación editorial: Camilo de la Vega Membrillo
Cuidado editorial: Karemm Danel Villegas
Diseño de portada: Norma Isela Nava García
Interiores y formación: Martha Olvera Castro

Hecho en México

Índice

Introducción

¿Quién subirá al monte del Señor?,
¿Quién podrá estar en su recinto santo?
(Sal 24, 3)

Habrá allí una senda y un camino,
vía sacra se la llamará;
no pasará el impuro por ella,
ni los necios por ella vagarán.
Entrarán en Sión entre aclamaciones,
y habrá alegría eterna sobre sus cabezas.
¡Regocijo y alegría les acompañarán!
¡Adiós, penar y suspiros!
(Is 35, 8, 10)

Los santuarios, con los santos que los habitan y las peregrinaciones que los irrigan, son, en México, referentes de sacralidad marginal. Evidentemente, el santuario no es sólo un lugar, también constituye un engrane crucial de un sistema mucho más amplio y complejo; se convierte en punto de referencia regional, baluarte de identidad, garante simbólico de legitimidad territorial, centro de peregrinaje (vitalizando la interacción social de los alrededores). Es, en todo sentido, "una clave estructural" de la religiosidad popular, indica Félix Báez-Jorge:

Sean santuarios construidos o santuarios naturales, se trata de centros privilegiados para la observación de los fenómenos religiosos protagonizados desde la periferia en la lógica y dinámica de la religiosidad popular, los cuales se yerguen como centros sagrados de poderosa atracción. En este sentido, Jacques Lafaye señala con acierto, y refiriéndose concretamente al contexto indígena americano, que:

> Las grandes mediaciones entre los dioses indígenas y los santos del Evangelio fueron los santuarios. Al no poder desmantelarlos como a las pirámides o desviarlos como los ríos, los religiosos católicos trataron de aprovechar la afluencia de peregrinaciones a los lugares sagrados de las religiones

> autóctonas. Se vio la repetición en México (y todo el conjunto de la América andina) de los fenómenos que han podido observarse durante milenios, especialmente en la Europa alta (Lafaye 1984: 89).

Por ello, profundizaremos en el análisis teórico interdisciplinar del santuario, vinculándolo con los personajes sagrados que los habitan y las peregrinaciones que les confieren fuerza dinámica de interacción social. Los textos abordarán la figura de los santuarios naturales y los santuarios construidos por el hombre, así como las peregrinaciones, integrando una descripción etnográfica y sugerencias de interpretación preferentemente antropológicas. Uno de los coautores se centrará en la explicación de la figura del santuario desde la visión europea medieval, como referente histórico obligado al ámbito ideológico de los frailes que imponen el cristianismo en territorios indígenas, toda vez que no podemos olvidar que la geografía sagrada cambia poco, pasando los espacios sagrados de centros de peregrinaje administrados por los indígenas prehispánicos a centros de peregrinaje incautados, bendecidos, patrocinados y administrados por los ministros cristianos coloniales. Al respecto, Florescano expresa:

> Al otro día de la Conquista se manifestó el empeño de los vencedores por desaparecer los antiguos dioses, templos y cultos indígenas y poner en su lugar sus equivalentes cristianos. Bernardino de Sahagún refiere que los franciscanos eligieron, al menos, tres antiguos adoratorios indígenas para construir templos cristianos: el cerro del Tepeyac, donde se rendía culto a Tonantzin; la sierra de Tlaxcala, donde se veneraba a Toci, y las cercanías del volcán en Tianquizmanalco, donde se celebraba a Tezcaltlipoca. Esta política se siguió en muchos otros lugares. Los franciscanos implantaron tres veces la cruz en la parte más alta de la pirámide de Quetzalcóatl en Cholula y en 1595 edificaron allí, la ermita de nuestra señora de los Remedios. En Tlaxcala, en el lugar donde estaba el adoratorio de Xochiquetzalli, se apareció Nuestra Señora de Ocotlán, a quien más tarde se dedicó el bello templo barroco que custodia la imagen de la Virgen. Otros casos donde el templo cristiano se sobrepuso al indígena son el convento de Izamal, en Yucatán, o la iglesia de Teotitlán del Valle, en Oaxaca, ambos construidos sobre el basamento del antiguo adoratorio indígena. En estos y otros casos, el propósito de la sustitución es claro. Como lo dice el *Códice Franciscano*, "pareció convenir que a donde hubo particular memoria y adoración de los demonios la hubiere ahora de Jesucristo nuestro Redemptor, y veneración de sus santos" (Florescano 1999: 248-249).

Por su parte, Báez-Jorge nos recuerda que los santuarios en contextos indígenas reúnen, en sí mismos, una enorme complejidad al superponer varias dimensiones de la vida social, convirtiéndose en nudos culturales que para desenmarañar es imprescindible considerar los lazos que los entretejen desde su concreción y particularidad histórica:

> Los santuarios mexicanos (concreción del tiempo y el espacio) conciertan manifestaciones devocionales e intereses socioeconómicos, comúnmente asociadas a identidades fundamentales de carácter local, regional o nacional. En el santuario (vinculado generalmente al santo patrón) concurren fenómenos simbólicos, sociológicos, históricos, económicos que inciden en su función primordial: la permanente autoevangelización. En intensa dialéctica social, lo propio y lo extraño, lo permanente y lo circunstancial, lo vivido y lo concebido, lo sagrado y lo profano, se sintetizan en un todo que opera a favor de la religiosidad popular. De tal manera, a las características geográficas del territorio mexicano se suma lo que vendría a ser una especie de paisaje sagrado perfilado por los valores tradicionales que, en principio, la sociedad regional otorga a estos territorios cargados de simbolismo. A diferencia de los planteamientos propios del racionalismo moderno, las formas religiosas deben analizarse en la perspectiva de sus referentes histórico-particulares, subrayando los aspectos *vividos e imaginados* por el grupo social que los crea y consagra como objeto de fe […] Establecer santuarios fue una reiterada práctica de los evangelizadores coloniales facilitada, indudablemente, por los antecedentes cúlticos prehispánicos. Se concretó así "el silencioso mensaje de su tránsito de un Dios a otro Dios", citando la bella frase de Andrés Henestrosa. El cerro, la cueva, el manantial, el árbol, en fin, el sitio sagrado que en el México Antiguo congregó peregrinajes y rituales, sería elegido por los misioneros para los propósitos de catequización concretándose la nueva consagración de los entornos naturales (Báez-Jorge 1995: 46-47).

En este sentido, Antonio Garrido insiste en que "existió, entre los religiosos de las órdenes antiguas, una preocupación muy especial por instalarse en los núcleos espirituales de los indígenas: Texcoco, Tlaxcala, Cholula, Tula, Mitla, Teotihuacan. La razón se encuentra en las estrategias de evangelización, sobre todo en borrar del mapa los vestigios de las culturas prehispánicas" (Garrido 2013: 58).

En todo caso, se pretende una explicación amplia e integradora de los numerosos fenómenos religiosos que se aglutinan en derredor de la figura del santuario, atendiendo a la lógica cultural interna de los pueblos, que

dan vigor y persistencia a estas manifestaciones religiosas integradas plenamente en su cosmovisión y atendiendo a la particularidad histórica del lugar específico, pues de ello depende la comprensión cabal y justa del fenómeno religioso, no desde universalizaciones descontextualizadas, sino desde el lugar y tiempo concretos propios de la condición humana.

No obstante estas primeras referencias al horizonte cultural indígena sobre el cual se empalman el mensaje cristiano y los procesos inherentes de occidentalización, no pretendemos reducir toda expresión religiosa contemporánea acerca de los santuarios a ese origen. En este sentido, conviene recordar lo que apunta Báez-Jorge: "En el transcurso del periodo colonial, a partir de las imágenes transterradas, la población criolla fincaría otro tipo de santuarios, expresiones novohispanas de la religiosidad popular floreciente en el mundo ibérico, lo que lleva a precisar que en nuestras tierras, el cristianismo no siempre se sustenta en la antigua cosmovisión autóctona" (Báez-Jorge 1995: 47).

No obstante, esta característica en la formación inicial de los cultos cristianos en contextos indígenas nos recuerda, en todo sentido, el carácter plural de los significados vertidos en el universo simbólico cristiano inserto en contextos no centralizados en la cultura hegemónica.

Lejos de la atemporalidad imperativa de un dogma, se encuentra la concreción de la historia en un contexto acotado por su singularidad cultural en su propio devenir. En este sentido, el ejemplo del culto en el Tepeyac en el siglo XVI es de gran relevancia, dadas sus transformaciones a lo largo de la historia de México, pues recordemos que en la época de la Colonia temprana, fray Bernardino de Sahagún expresaba sus dudas o sospechas frente a esa devoción a la que con tanto ahínco se volcaban los indígenas:

> Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac... ahora conocida como nuestra señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa "Nuestra Madre". Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y niños... Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: "Vamos a la fiesta de Tonantzin". Hoy, la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien

> ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus prelados, que decían: "nuestra señora madre de Dios, Tonantzin" [...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste (Sahagún 1992: 704).

El fraile concluye: "creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a sus santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece" (Sahagún 1992: 706).

En todo caso, se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas —ya cristianas— era significativamente diferente a como los españoles lo enseñaban o recomendaban. Se trataba de una expresión religiosa que, a los ojos de los frailes, ya no era tan aberrante y demoniaca en comparación con los ritos de su época de la "gentilidad". Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable —aunque a regañadientes—, permitido y solapado. Es así como Sahagún plasma esa sospecha relacionada al culto del Tepeyac al final del libro XI, en el apéndice sobre supersticiones. En tal sentido, fray Diego Durán recalca la imperante e impostergable…

> necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están jugando y están echando suertes de los sucesos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando (Durán 2002: 15).

Esta "idolatría" se desarrollaba ante sus propios ojos y era solapada por desconocimiento, lo cual mortificaba al fraile, por lo que insistía en lo siguiente:

> Y así erraron mucho los que con buen celo [pero no con mucha prudencia] quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que

> tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares […] en las comidas y banquetes […] en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas; y pues en los mortuorios y entierros, y en los casamientos y en los nassimientos […] y donde sobre todo se perfeccionaba era en la celebración de las fiestas […] en todo mezclaban superstición e idolatría, hasta en irse a bañar al río (Durán 2002: 15-16).

Motolinía, por su parte, indicaba: "Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la dotrina y baptismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo más dificultoso y que más tiempo fue menester para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos" (Motolinía 1995: 72).

Ya en el siglo XVII, llama la atención que fray Jacinto de la Serna, en su *Manual de Ministros*, apuntaba, en los mismos términos que sus colegas:

> Nos damos cuenta que los ídolos no están olvidados como creíamos; por el contrario, están tan vivos que los nativos, a pesar de creer que existe un Dios, creen al mismo tiempo que las cosas del mundo operan por la acción de sus ídolos. Y por eso se entienden con ellos, como si los tuvieran presentes, y les rinden adoración y les temen más que al verdadero Dios que les ha sido enseñado, y los veneran más que a Él. A ellos les piden ayuda en sus necesidades, en sus cosechas, en sus trabajos, y los ponen en sus cargas de maíz y en sus envoltorios, y van con sus ídolos o con el equivalente del ídolo, creyendo que así se incrementarán y conservarán sus creencias [...] Y hay maestros entre ellos [...] que les venden estos ídolos [...] y les dicen que los tales ídolos les traerán prosperidad [...] y así, a pesar de que trabajan duramente para hacer fructíferas las cosechas [...] creen que todo se lo deben a los ídolos, y el mismo pensamiento aplican a las desgracias que les ocurren [...] Por tanto, les ofrecen animales, comida y bebida, y les dan gracias por los bienes recibidos (que ellos piensan que han recibido), y les dedican la sangre de gallinas y otros animales. Hay algunos que ofrecen su propia sangre, como en los tiempos antiguos, perforándose los oídos y la piel en lugares que no puedan ser vistos con facilidad [...] Sus dioses, pues, no están olvidados [...] entre ellos el de Sierra Nevada, cerca del volcán, donde dicen que vivían otros dioses [...] Llaman a la Sierra con el nombre de Tonacatépetl, que significa fuente de alimento; y veneran también la montaña de Toluca, en donde hacían sacrificios, y otras montañas, en don-

> de tenían los grandes templos [...] y veneran también las aguas, los ríos, los lagos, a los que invocan cuando labran la tierra o cosechan [...] en general invocan a sus dioses en todas sus tareas (De la Serna 1987: 283-284).

En cuanto a este escrito, de la Serna apunta: "Y para mejor dissimular su engaño y ponzoña, la doran, mezclando sus ritos, y ceremonias idolátricas con cosas buenas, y sanctas, juntando la cruz con las tinieblas a Christo con belial, reverenciando a Christo Señor Nuestro, y a su sanctissima Madre, y a los sanctos (á quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente a sus ydolos" (De la Serna 1987: 281).

En el mismo siglo, en Mérida, Yucatán, Pedro Sánchez de Aguilar refería: "los indios de esta provincia, que por ochenta años conocieron nuestra fe mediante la gran doctrina de varones religiosísimos de la Orden de San Francisco […] han recaído en su idolatría no por falta de predicadores, sino, debe decirse, por su insolencia, pertinacia y pereza" (Sánchez 1987: 57).

Así, tenemos que la cercanía o lejanía con Dios o con el diablo depende de lo que una cultura en específico considera que son cada uno de ellos en un momento determinado. En el contexto de evangelización inicial en México, no podemos olvidar lo que expresa Báez-Jorge:

> Los dioses mexicanos fueron mostrados por los evangelizadores como entidades del mal que alejaban de la "religión verdadera" a los indígenas. Este malabarismo ideológico se realizó al mismo tiempo que se imponían las nuevas devociones centradas en los santos patronos […] Al convertirse en demonios [por obra y gracia de la catequesis colonial], los dioses indígenas debieron enfrentar persecuciones terroríficas, acciones que victimaron también a los creyentes (Báez-Jorge 2000b: 16).

Las devociones se mueven, constantemente, en un vaivén, entre las olas generadas por las fricciones de la imposición oficial sobre bases religiosas y culturales preexistentes que encuentran cobijo en la intimidad de lo popular. Ese oleaje produce infinidad de respuestas que oscilan entre la abierta represión y la delicada y velada asimilación-integración. Muchos cultos populares de ayer, hoy están consagrados como parte de la oficialidad.

La estática reverencia pedida desde la oficialidad es increíblemente dinámica en su conformación histórica. Por ello, nos interesa profundizar en los procesos sociales implícitos en los complejos devocionales en de-

rredor de la figura de los santuarios y las peregrinaciones que los dinamizan regionalmente.

Las devociones, que en otros momentos se despreciaron por considerarse obscenas, deformes, sospechosas o impuras (cultural e interreligiosamente contaminadas), sufrieron procesos históricos que las colocaron dentro del repertorio de devociones nucleares oficiales. En este sentido, el ejemplo de Guadalupe en el Tepeyac no es una excepción, sino que se trata de un proceso cultural que suele estar presente y que lejos de ser la excepción, es la regla.

El ser humano es un ente cultural, no un envase que debe llenarse con contenidos inamovibles, perennes y universalmente significativos. El sentido y el mundo simbólico (cifrado desde un contexto íntimo particular) juegan un papel determinante en cómo nos apropiamos de este mundo y en cómo ubicamos en él nuestra presencia humana. Es decir, la gran pluralidad de manifestaciones religiosas cifradas en contextos particulares de cultura e historia específicas pareciera estar más cercana a nuestra realidad material e históricamente determinada que diversas propuestas universales descontextualizadas de toda referencia singular, que pretenden la homologación de toda forma de expresión humana en relación con lo sagrado.

Las innumerables manifestaciones religiosas populares, en torno a los santuarios en México, parecieran atestiguar una y otra vez esa realidad descrita en una sacralidad de cimientos terrenales o una realidad cuyas aspiraciones de trascendencia no le bastan para desarraigarse de la inmanencia. La aspiración del ser humano por el mañana y el porvenir eterno no le sustrae de su humanidad, la cual sólo puede cifrarse desde el aquí y el ahora.

Tanto la peregrinación, como el santuario y los santos que lo habitan, nos hablan de este drama humano y narran una relación con lo sagrado desde el lenguaje único de su cultura e historia específicas.

El término que nos permite agrupar teóricamente la gran diversidad interactuante de realidades sociales con el complejo ritual vinculado a los santuarios es el de *religiosidad popular,* el cual, desde las coordenadas establecidas por Báez-Jorge, nos recuerda que, en contextos indígenas, en los primeros momentos de la evangelización se da una situación donde:

> Atrapadas entre la devoción a sus deidades ancestrales y las directrices de los dignatarios eclesiásticos (es decir, entre la Iglesia y la fe), las comunidades étnicas evidencian que la imposición colonial del cristianismo no logró suprimir el pensamiento religioso mesoamericano. El resultado fue la emergencia de nuevas formas de culto popular que se desarrollaron en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónicas. De tal manera, si bien los trasfondos rituales e ideológicos de la religiosidad popular pueden ser contrarios a las disposiciones eclesiásticas, mantienen permanente vinculación con ellas a partir de la presencia continua de las fuerzas en pugna, acción recíproca que recuerda la ley de la "compenetración de los opuestos". Las relaciones entre la religión oficial y la religión popular expresan condiciones de ambigüedad, resultantes de su referencia común a los mismos significantes, pero cuyos significados son diferentes para cada una de las partes, tal como lo explica Giménez. Este efecto "permite a la religión popular salvaguardar su originalidad. Pero también permite a la religión oficial apropiarse ***políticamente*** de la religión popular para someterla a su control y disciplina"[1] (Báez-Jorge 2000b: 9).

En este sentido, Báez-Jorge refiere a lo dicho por Lanternari:

> Es absurdo [...] considerar la religiosidad popular como algo siempre opuesto a la religión de la jerarquía. Entre ambas ha existido, a lo largo de la historia cotidiana, una relación completa y fluida que va de la coincidencia a la contradicción pasando por diversos grados intermedios. La jerarquía unas veces ha propuesto, otras ha tolerado, otras ha prescrito y otras, finalmente, ha proscrito determinadas realidades del pueblo (que) por su parte ha respondido con actitudes que han oscilado entre la aceptación voluntaria, la sumisión forzada-forzosa, la remodelación (sincretización) y el rechazo (Báez-Jorge 2000b: 9).

No profundizaré más en la cuestión de la religiosidad popular, pues desbordaría el espacio y propósito de estas líneas introductorias. Basta recordar al lector que existe una extensa bibliografía al respecto; para empezar, señalo como pionero que encauza estos estudios en el área de las Ciencias Sociales a Gilberto Giménez y las ideas que vierte en *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (1978); asimismo, a Báez-Jorge, con su vasta bibliografía (*Cfr.* Báez-Jorge, 1992, 1994, 1998, 2000 a y b, 2003, 2006, 2009a, 2009b,

[1] La referencia en el texto de Báez-Jorge en este entrecomillado se refiere a la obra de Gilberto Giménez: *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, 1978. Ver referencia completa en la bibliografía al final.

2010, 2011, 2013a, 2013b, 2014), que resulta medular e indispensable, convirtiéndose en referencia obligada en los estudios contemporáneos sobre religión popular en México; en ese mismo nivel están los aportes de Johanna Broda (2001, 2007 y 2009) y Luis Millones (1997, 2003, 2005 y 2010). En cuanto a la incorporación de los entes divinos de tradición religiosa mesoamericana con los entes sagrados cristianos, tenemos los trabajos de Alicia María Juárez Becerril (2009 a y b, 2010 a y b, 2013, 2014, 2015 y 2017) y Adelina Suzan Morales (2008, 2009 y 2013). Respecto de la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular, destacan Jorge Escamilla Udave (2008, 2009, 2012, 2013), María Elena Padrón Herrera (2009, 2011, 2013, 2016 a y b, 2017) y Alba Patricia Hernández Soc (2010, 2011, 2013, 2017). Finalmente, en la cuestión del poder en las dinámicas religiosas populares, tenemos a Florentino Sarmiento (2011, 2014, 2016, 2017). Dichas referencias parten del campo disciplinar de la antropología y se ubican *ad extra* de la Iglesia, en cuanto fundamentación teórica y fines perseguidos por las diferentes investigaciones de los autores, las cuales se ubican en el campo de las Ciencias Sociales. Cabe mencionar a algunos autores *ad intra* de la Iglesia, quienes aportan valiosas y sugerentes contribuciones desde el interior de su actividad pastoral, con un sentido crítico y tendiente a la apertura en la riqueza de las interpretaciones desde distintas procedencias teóricas, tal es el caso de Jesús Serrano (2013, 2014 a, b y c, 2015, 2017), Alejandro Gabriel Emiliano (2014 a, b y c, 2016), Luis Fernando Botero (1991, 1992, 2003, 2005, 2008, 2011, 2012, 2014, 2017), Ernesto Mejía (2012, 2015, 2017) y Miriam Cruz (2011, 2014 a y b, 2016).

Destacan, en este mismo sentido intraeclesial, los trabajos de Benjamín Bravo (1986, 2013, 2014 a y b) y Luis Maldonado (1985 a y b, 1989).

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Ciudad de México, abril de 2016

Referencias bibliográficas

Báez-Jorge, Félix

1992, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad veracruzana, Xalapa.

1994, *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1995, "Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad", en *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre 1995, núm. 96, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 45-56.

1998, *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000a, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2.ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000b, "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", en *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre 2000, núm. 115, Universidad Veracruzana, pp. 7-23.

2003, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006, *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2009a, "El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)", *Pensamiento religioso y espacio de poder*, Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México, pp.150-214.

2009b, "En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana", *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.), Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, pp. 25-44.

2010, "Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)", S*an Juan Diego y la Pachamama*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México, pp. 196-247.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013a, ¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013b, "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas", en Gómez, Ramiro (comp.), *Los Divinos entre los Humanos,* México, Artificio Editores, pp. 23-40.

Báez-Jorge, Félix y Luis Millones
2014, *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes.*

Botero, Luis Fernando
1991, "La Iglesia y el indio en la colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596", en *Política indigenista de la Iglesia en la colonia*, Abya-Yala, Quito, pp. 55-143.
1992, *Indios, tierra y cultura*, Abya-Yala, Quito.
2003, *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, Diócesis de Tumaco-MISEREOR, Medellín.
2005, *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Diócesis de Tumaco-MISEREOR, Medellín.
2008, "Los Awá y sus relaciones religiosas fronterizas", *Revista Indiana*, núm. 25, Berlín, pp. 9-26.
2011, "Algunos elementos religiosos del pueblo Awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica", *Gazeta de antropología.*
2012, *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los łngal awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones,* Editorial Académica Española, Leipzig.
2014, "El hecho religioso en los Inkal Awá del suroccidente colombiano", en Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, Artificio Editores, México, pp. 205- 253.
2017, "La vida social y religiosa de los Inkal Awá del suroccidente colombiano y sus relaciones con la Iglesia Católica de las diócesis de Tumaco e Ipiales", en Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular, Observatorio de la religiosidad popular-Universidad Intercontinental, México.*

Bravo, Benjamín
1986, *La religiosidad popular*, Credo, México.
2013, (coord.), *Para comprender la Iglesia de Casa*, Verbo Divino, Navarra.

2014a, "Reflexión sobre la religiosidad popular desde la experiencia pastoral", en Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, Editorial san Pablo, México, pp. 183-185.
2014b, "Las culturas religiosas, puerta actual de entrada para la Pastoral Urbana", en *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial san Pablo, pp. 117-125.

Broda, Johanna
2001, "Introducción" en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México, pp. 15-45.
2007, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 93, pp. 68-77.
2009, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México,* Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 7-19.
2013, "Presentación", en Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, *Los Divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, pp. 7-10.

Cruz, Miriam Guadalupe
2011, *Cultura y religiosidad popular: Participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
2014a, *Pastoral Urbana y Mayordomías*, Emiliano Gómez (coord.), México, Editorial san Pablo.
2014b, "Con sabor a religiosidad popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa", *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, Artificio Editores, México, pp. 291-309.
2016, "Iztapalapa por Ixtapalapa: controversias históricas y religiosas en torno a la identidad del pueblo", en Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, Artificio Editores, México, pp. 227-251.
2017, "Santa Bárbara y sus barbaritas, imaginarios religiosos barriales en el pueblo de Ixtapalapa, D. F.", en Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenen-*

cia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular, Observatorio de la religiosidad popular-Universidad Intercontinental, México.

Durán, Fray Diego
2002, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002.

Emiliano Flores, Alejandro Gabriel
2014a, "Introducción: ¿Depurar la Mayordomía? Pastoral urbana, imaginarios sociales y vida cotidiana", en Gómez Arzapalo, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías*, Editorial san Pablo, México, pp. 7-18.
2014b, "Retos pastorales de las unidades habitacionales", en *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, Editorial san Pablo, México, pp. 311-328.
2014c, "Todos de regreso en casa. Día de muertos en Popoloca", en Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, Artificio Editores, México, pp. 367-383.
2016, "Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios", en Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, Artificio Editores, México, pp. 337-355.
2017, "Miedo y Salvación. Acercamiento psicosocial a la religión, *misión* y religiosidad popular", en Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular, Observatorio de la religiosidad popular-Universidad Intercontinental, México.*

Escamilla, Jorge
2008, *La devoción en escena. Loa en honor a san Isidro Labrador*, Editora de Gobierno del estado de Veracruz, Xalapa,
2009, "Religiosidad popular y teatro indígena en el centro de Veracruz", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 51-61.
2012, *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz,* tesis de doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2013, "El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca", en Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, pp. 107-125.

Garrido, Antonio
2013, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Giménez, Gilberto
1978, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro
2004, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
2007, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
2009, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del estado de Veracruz, Xalapa.
2010, "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular", en *Gazeta de Antropología*, núm. 26, Granada.
2012, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Editorial Académica Española, Berlín.
2013, "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables", en Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, pp. 41-72.
2014a, "Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos", en Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, Artificio Editores, México, pp. 35-68.
2014b, "Presentación", en Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, Artificio Editores, México, pp. 9-24.

2015, "*Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo*", en Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, Artificio Editores, México, pp. 73-116.

2016a, "Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad", en Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, Artificio Editores, México, pp. 83-108.

2016b, "Presentación" en Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 7-26.

2017a, "Introducción (Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia)", en Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular, Observatorio de la religiosidad popular-Universidad Intercontinental, México.*

2017b, "Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos", en Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular, Observatorio de la religiosidad popular-Universidad Intercontinental, México.*

Hernández, Alba Patricia

2010, *Religiosidad popular en santa Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2011, "El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala", en Alejandra Gamez (coord.), *Memorias de la xxix Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, buap-unam-sma, México.

2013, "Entre vírgenes y santas (Patzité y santa Cruz del Quiché, Guatemala)", en-Ramiro Gómez (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, pp. 195-212.

2017, "El ciclo agrícola del maíz entre los mayas quichés de Guatemala y los nahuas de la huasteca hidalguense de México", en Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la*

religiosidad popular, Observatorio de la religiosidad popular-Universidad Intercontinental, México.

Juárez, Alicia María

2009a, "Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatépetl frente a la visión tecnocrática", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 129-145.

2009b, "Una esclava para el Popocatépetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a don Gregorio", en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.]. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales,* Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, pp. 331-348.

2010a, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en san Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2010b, *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo,* tesis de Doctorado en Antropología, ffyl-unam/iia, México.

2013, "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, pp. 127-155.

2014, "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales", en Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, Artificio Editores, México, pp. 69-89.

2015, "De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco, Guerrero", en Juárez Becerril y Gómez Arzapalo (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, Artificio Editores, México, pp. 251-276.

2017, "Oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular campesina mexicana", en Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular, Observatorio de la religiosidad popular-Universidad Intercontinental, México.*

Juárez, Alicia María y Ramiro Gómez
2015, "Introducción". en Juárez Becerril y Gómez Arzapalo (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, Artificio Editores, México, pp. 15-40.
2016, "Un análisis de exvotos: vinculaciones humano-divinas en las dinámicas religiosas populares", en Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, Artificio Editores, México, pp. 277-299.

Lafaye, Jacques
1984, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Maldonado, Luis
1985a, *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander.
1985b, *Religiosidad popular: Nostalgia de lo mágico*, Cristiandad, Madrid.
1989, "La religiosidad popular", en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó Rey, Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular,* Anthropos, Barcelona, pp. 30-43.

Mejía, Ernesto
2012, (coord.) "La fiesta de San Judas Tadeo", *Revista Presencia Apostólica*, Liga Nacional de San Judas Tadeo, México.
2015, *La devoción a san Judas Tadeo entre los jóvenes en San Hipólito,* tesis de maestría en Pastoral Urbana, Universidad Católica *Lumen Gentium*, México.
2017, "San Judas Tadeo: las nuevas vías de la fe en la ciudad. Los jóvenes y la religiosidad popular en la Ciudad de México", en Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular, Observatorio de la religiosidad popular-Universidad Intercontinental. México.*

Millones, Luis
1997, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad Pablo de Olavide, Fundación El Monte, Sevilla.
2003, *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima.

2005, "Los sueños y milagros de san Sebastián", en Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 309-335.
2010, "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", en Báez Jorge y Lupo (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, pp. 19-58.
2015, "El Cristo de la Cruz de Pañalá", en Juárez Becerril y Gómez Arzapalo (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, Artificio Editores, México, pp. 353-364.

Motolinía, Toribio de Benavente
1995, *Historia de los Indios de la Nueva España,* Porrúa, México, 1995.

Padrón, María Elena
2009, "Devoción al patriarca San José y juegos de poder en san Bernabé
Ocotepec-Cerro del judío, Ciudad de México", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 63-73.
2011, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad de México*, tesis de doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
2013, "¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México", en Ramiro Gómez (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, pp. 173-193.
2016a, "Introducción", en Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, Artificio Editores, México, pp. 27-41.
2016b, "Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en san Bernabé, Ocotepec, D. F.", en Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad.Aportes desde la antropología*, Artificio Editores, México, pp. 43-81.
2017, "Identidad, resistencia y reivindicación social a través de la religiosidad popular", en Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la*

devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular, Observatorio de la religiosidad popular-Universidad Intercontinental, México.

Sahagún, Fray Bernardino de
1992, *Historia General de las Cosas de la Nueva España,* Porrúa, México, 1992.
1986, *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Sánchez, Pedro
1987, "Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán (1639)", en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, México, pp. 15-122.

Sarmiento, Florentino
2011, "Trabajo obrero, vida urbana y religión popular del municipio de Cuautlancingo", en *Cuautlancingo en el tiempo*, México, pp. 30-58.
2014, "La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder", en Ramiro Gómez y Alicia Juárez (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, Artificio Editores, México, pp. 91-113.
2016, "Esperamos un milagro. Dos procesos de conflicto en el estado de Puebla", en Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, Artificio Editores, México, pp. 109-129.
2017, "La forma correcta… Reglamentación de las devociones populares en tres decanatos de Puebla", en Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular, Observatorio de la religiosidad popular-Universidad Intercontinental, México.*

Serna, Fray Jacinto de la
1987, "Manual de Ministros de Indias (1656)", en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, México, pp. 263-480.

Serrano, Jesús Antonio
2013, *Planeación estratégica para la pastoral*, Editorial San Pablo, México.

2014a, *Atención Pastoral a la Devoción a san Judas Tadeo*, Editorial san Pablo, México.
2014b, "Mayordomías, realidad urbana y nueva evangelización", en Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías*, Editorial San Pablo, México, pp. 191-196.
2014c, "Reacciones a los retos pastorales de las unidades habitacionales", en *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, pp. 339-352.
2015, "Vitalidad y Complejidad de la religiosidad popular de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas", en Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, Artificio Editores, México.
2017, "Elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana", en Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular, Observatorio de la religiosidad popular-Universidad Intercontinental, México.*

Suzan, Adelina
2008, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
2009, "Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 119-128.
2013, "El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular", en Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, pp. 157- 172.

Procesiones y santuarios, sus santos y sus jerarcas. Disputas por el entendimiento y el control de lo sagrado en la lógica de la religiosidad popular

Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes[1]
Universidad Intercontinental

La forma de referirse a la divinidad en los pueblos campesinos donde opera la religiosidad popular sugiere no sólo una manera diferente de expresión cultual en relación con la Iglesia Católica oficial, sino también una concepción distinta de lo que es y cómo se accede a la divinidad.

La concepción de Dios manejada en el cristianismo es la de un ser supremo, que es omnisciente, omnipresente y omnipotente, creador de todo lo existente y pendiente de la criatura, especialmente la humana, que a través de un camino ético ya establecido de acuerdo con el plan divino, puede o no aspirar a una vida venidera que será completamente diferente a ésta, sin corporeidad.

La posibilidad de relación del hombre con este ser supremo se deriva de la propia voluntad divina, que decide por sí misma hacerse cercana al hombre, de aquí que se trate de una religión que se considera como revelada, pues es Dios mismo quien le otorga al hombre, lo que de suyo nunca podría alcanzar. Esta característica de inalcanzabilidad atribuida a Dios proviene de los inicios del judaísmo, donde el nombre de Dios era prohibido y se expresaba a través de un tetragrama: YHWH, que resulta impronunciable, pero que, al verlo, funcionaba como una clave, pues Dios es tan inalcanzable que nadie puede conocer su nombre, ni mirarlo, ni representarlo (*Cfr.* Gómez Arzapalo 2009a). Posteriormente, el cristianismo disminuyó la distancia entre Dios y el hombre, al considerar a Cristo como el hijo de Dios encarnado; es decir, un Dios-hombre, que une en una relación filial al creador y a la criatura. No obstante la cercanía de esta nueva relación, queda

[1] Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental.

claro quién manda, y ése es Dios, que se une indisociablemente al término *verdad*, lo que implica para el hombre, la aceptación o el rechazo de esa verdad, sin posibilidad de ambivalencia, pues al tener un criterio ontológico de verdad, necesariamente se sigue uno ético de bondad. El único camino bueno y verdadero es el de Dios, cualquier otro es malo y engañoso.

Así, en el cristianismo, la divinidad es —en principio— inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad; en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de coerción a lo divino o de obligación de ésta para con el hombre o de ambigüedad ética en lo divino, no tienen cabida en la ortodoxia cristiana.

Por su parte, la forma indígena de entender a los seres sagrados y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana, pues es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da —en la ofrenda— y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, la ofrenda indígena no tiene el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en tal lógica se puede entender que en ciertas comunidades campesinas se "castigue" a los santos, por ejemplo, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y "parándolos" en el sol o con cualquier otro tipo de presión a fin de que cumpla con su obligación.

La figura misma del santo merece mención aparte, pues la forma de tratarlo sugiere la no distinción entre la imagen tallada y aquel a quien representa. El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en cómo los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades indígenas, las cuales han valorado sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los

santos son parte integral de la comunidad y, como todo miembro, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares con el resto de la población. Esta diferencia en la interpretación del papel de los santos responde a que la religiosidad popular acuña una lógica propia, la cual responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Es, entonces, comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular en las comunidades indígenas.

El ideal ético de santidad no opera entre ellos. Por más que los sacerdotes quieran explicárselos, el santo tiene una función y esa función se encuentra en el ámbito de la inmanencia, en el aquí y ahora, para resolver los problemas vitales que tenemos aquí y ahora.

Así, la figura del santo es mucho más que una simple imagen, es un personaje en sí mismo, que vive y participa en la vida del pueblo. Tiene poderes sobrehumanos, con los cuales puede ayudar o castigar al hombre y, en su calidad de ente divino, tiene la capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres numinosos, como Dios, la Virgen y Cristo; pero también con las fuerzas de la naturaleza, en ocasiones asociadas a santos específicos, tal es el caso de san Juan, con la lluvia; santo Santiago, con los relámpagos y truenos; la santa Cruz, con los cerros y el agua; san Isidro Labrador, con las buenas condiciones climatológicas para la siembra, y san Francisco, con la salud de los animales.

El santo en este contexto de religión popular, en su función pragmática operante en el orden material, devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana en esta vida. El ámbito espiritual en contextos indígenas no parece separarse de esta realidad terrena, sino que se integran los planos de la inmanencia y la trascendencia. Por su parte, la otra vida (la posterior a la muerte) no desvincula del entorno natural y social.

Con base en estas distinciones, se presenta el siguiente cuadro (*Cfr.* Gómez Arzapalo 2007), que ayuda a esbozar la diferencia entre una concepción de la divinidad que hunde sus raíces en las cosmovisiones indígenas y la institucionalidad de una Iglesia oficial con su visión propia.

Elemento de contraste	Religiosidad popular	Catolicismo oficial
Imagen del santo	• Persona viva con quien se interactúa aquí y ahora. • Poderoso en sí mismo y con voluntad propia. • Ambiguo, puede ser benevolente o dañar.	**-Objeto de veneración. Una representación de un ser que no está presente en esta realidad.** **-Intercesor. No tiene poder propio, sino que obtiene los favores de Dios, que es quien tiene el poder.** **-Modelo ético de bondad (la inamovible bondad de Dios). Lo que le da unidireccionalidad moral.**
Trascendencia	El ámbito de la inmanencia y la trascendencia en ocasiones no se distinguen, y cuando lo hacen, nunca es una separación radical. La misma trascendencia se realiza en el plano inmanente.	**La inmanencia es una fase temporal condenada a un fin. La trascendencia permanecerá eternamente y operará bajo criterios totalmente diferentes a los de esta realidad inmanente.**
Motivación **(o búsqueda del beneficio)**	**El beneficio que se persigue es en este mundo, en cuestiones tangibles necesarias para el buen funcionamiento material de esta vida, en el ámbito natural, social, político, económico.** **Ética anclada a la inmanencia.**	**Es una apuesta para recibir beneficios en una realidad diferente a ésta que se alcanzará plenamente después de la muerte.** **Ética anclada en la trascendencia.**

Es importante recordar lo que puntualiza Báez-Jorge respecto de cierta dialéctica entre el ámbito de lo religioso, cifrado desde el *nosotros* y el *ellos*, en el que opera (para el caso mesoamericano, desde la Colonia) una identificación sistemática del *mal en el otro* (el indígena):

> De acuerdo con la tesis agustina, los dioses mexicanos fueron mostrados por los evangelizadores como entidades del mal que alejaban de la "reli-

> gión verdadera" a los indígenas. Este movimiento hegemónico se realizó al mismo tiempo que se imponían las nuevas devociones, fundamentalmente centradas en los santos patronos. Pero la dialéctica que marcó este proceder colonial implicó no solamente la desacralización de las divinidades autóctonas; se fundamentó en la conceptualización del mal como una amenaza entronizada en el *otro*, fantasía perversa cuyas secuelas de discriminación y etnocidio son omnipresentes en la historia de México. La llamada *conquista espiritual* propició la enajenación de las culturas indígenas, proceso al que es inherente el autodesprecio a las lealtades comunitarias y una profunda ambivalencia respecto a las identidades étnicas. En la óptica retrospectiva es evidente, como lo indicara Charles Gibson, que el castigo y la fuerza tuvieron en la conversión de los indios "un papel mucho más importante del que se les atribuye generalmente". Intolerancia, fantasías y perversiones (en tanto falseamiento de realidades y corrupción de costumbres) fueron ingredientes fundamentales del quehacer evangelizador en su obsesivo afán por ampliar el poder de la Corona Española, contribuyendo así a extender el dominio de la Iglesia y, supuestamente, el Reino de Cristo (Báez-Jorge 2000a: 39).

Se trata de una actitud vigente, en muchos casos, recrudecida por nuevos bríos y embates de pastores que desean "erradicar", de una vez por todas, las prácticas "paganas" en medio de comunidades indígenas, como lo apunta Báez-Jorge:

> Intolerancia religiosa, destrucción de altares y de ofrendas en sitios sagrados fueron denunciados por más de 350 ritualistas y médicos tradicionales (nahuas, otomíes, totonacas y tepehuas) en una *carta pronunciamiento,* suscrita en noviembre de 1999. En este documento se acusa a catequistas bilingües y sacerdotes católicos, así como a ministros protestantes [...] También se denunció que en algunos poblados, la jerarquía eclesiástica aliada con las autoridades municipales reprende a los ritualistas, prohibiéndoles la práctica de sus ceremonias tradicionales, calificadas como actos de brujería. Los sacerdotes católicos han llegado al extremo de negarse a oficiar bautizos y matrimonios en los que participen practicantes de rituales indígenas, considerando que "rinden culto al Diablo" (Báez-Jorge 2000b: 7-8).

Las imágenes de los santos desde la originalidad cultural de los pueblos campesinos de ascendencia indígena

El hecho de considerar a las imágenes de los santos como mudos predicadores de otra historia (*Cfr.* Gómez Arzapalo 2009b) corresponde a la manera concreta como estas imágenes inertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena en México, de manera particular, pero también en el resto de Latinoamérica. En dicha incorporación local de los santos, estos personajes sobrenaturales se consideran agentes dinámicos presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña o resina. La otra historia que predican es la que se origina lejos del púlpito, una historia olvidada en los márgenes de la historia oficial escrita desde la hegemonía política, religiosa y cultural de los mestizos, quienes, desde el final de la Colonia, se perfilaron como el grupo social dominante en lo que hoy son los diferentes países de Latinoamérica. Esta otra historia se origina fuera de los marcos institucionales, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas, en la rudeza de la rutina que hace necesaria toda la ayuda posible y donde las redes de solidaridad y reciprocidad, propias de este tipo de comunidades, se extienden más allá de las personas de carne y hueso para integrar a otro tipo, el cual comparte esta realidad desde su propia particularidad y posibilidades: los santos.

Ya sea una cruz, un Cristo, una Virgen o un santo cualquiera, todos son los *santos* o *santitos*, como cariñosamente los nombran en los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, san José, santa Catarina o san Juan, todos son genéricamente referidos como *santos* o *santas*. En el caso de los personajes femeninos, a todas se les llama *vírgenes*. Tales personajes se adhieren a la vida comunitaria, respondiendo a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral y conviviendo —en mayor o menor medida— con la religión oficial.

Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas se subiera leído desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación autóctona, que

resultó más acorde a su visión del entorno, tanto natural, como sobrenatural, la sociedad humana y la organización social que los sustenta.

Desde esta lógica local, la relación entre los hombres y los santos es compleja y profunda. Se enraíza no sólo en la necesidad vital de contar con seres poderosos que ayuden a enfrentar los embates de la vida y la fragilidad humana o las fuerzas de la naturaleza y sus fenómenos, también hunde sus raíces en las creencias que ya existían en el tiempo precolombino, las cuales se ajustaron, de algún modo, a la realidad que trajeron los conquistadores.

El culto a los santos fue uno de los tantos vehículos que facilitaron el proceso de evangelización, ya que, a través de las imágenes religiosas, los entes divinos se encuentran presentes, tangiblemente, en las actividades humanas, amparando, además de su trabajo, a los animales domésticos, plantaciones, entre otros. A la vez, protegen contra las enfermedades, catástrofes y peligros y son eficaces patronos de los pueblos, gracias a sus características y cualidades respecto de los fenómenos naturales requeridos para el ciclo agrícola. Todas estas razones los hacen muy populares y apreciados, aunque también temidos. Por otro lado, la manera como se trata a los santos en los pueblos campesinos de origen indígena denuncia cierta concepción del mundo, de trascendencia y de lo divino que, definitivamente, no proviene de la religión católica oficial.

Al santo se le considera una persona en sí misma, no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, pero con ciertas habilidades que los humanos no tienen. Tampoco existe la idea de que el santo refleja una presencia de otro mundo, ya que la noción de un mundo ajeno a éste, donde residen la divinidad y sus acompañantes, carece de eco en esas poblaciones. El santo está presente y desde el cohabitar con los humanos ejerce sus funciones, que tienen que ver con este mundo, en el que habita junto con los seres humanos, las fuerzas naturales y los demás seres sagrados.

La distinción que la religión oficial católica hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano (terrenal, perecedero, inmanente) del divino (celestial, eterno, trascendente), donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad.

Esa distinción no opera, pues esos ámbitos no existen, sino que se trata de una sola realidad, la que conocemos y en la que nos movemos; donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí misma, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes; es una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar y a la que se puede convencer de que ofrezca algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como se le considera una persona, tiene voluntad propia, entonces es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos —o en casos extremos— castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser una persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar; tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos.

Procesiones y santuarios como claves estructurales de la religiosidad popular

Tratar acerca de la religiosidad popular sin tocar aquellos elementos evidentes y visibles que posibilitan su expresión original en medio de las diferentes comunidades, sería abstraer un proceso rico en manifestaciones históricas y sociales definidas. Uno de los aspectos concretos a destacar en el marco de la religiosidad popular es el de los santuarios y las procesiones o peregrinaciones. Estas últimas, al partir de la comunidad particular hacia un centro religioso fijo, ayudan a delimitar el espacio sagrado, pero, al mismo tiempo, a expandir el espacio propio del pueblo, entendiéndolo como el campo de acción donde pueden ser ellos mismos, lo cual hace que dichas peregrinaciones se constituyan en un afianzador y reafirmador no solamente de la propiedad comunitaria, sino también —y principalmente— de la identidad. El referente sagrado sustenta la identidad del pueblo.

En cuanto a este punto de la peregrinación, Victor y Edith Turner recuerdan que, en cierto tipo de sociedades, la peregrinación es el único pretexto para salir del pueblo, especialmente si hablamos de comunida-

des de escasos recursos con una fuerte vida tradicional que los ancla a su lugar geográfico.

> The point of it all is to get out, go forth, to a far holy place approved by all. In societies with few economic opportunities for movement away from limited circles of friends, neighbors, and local authorities, all rooted alike in the soil, the only journey possible for those not merchants, peddlers, minstrels, jugglers, tumblers, wandering friars, or outlaws, or their modern equivalents, is a holy journey, a pilgrimage (Turner 1978: 7).

Asimismo, hay que señalar el carácter histórico que determina las peregrinaciones, pues son una especie de molde donde quedan impresas las ideas y las relaciones sociales, económicas y políticas del momento, las cuales no son estáticas, ya que los cambios en el entorno, en su conjunto, condicionan la peregrinación como tal:

> A pilgrimage´s historical origin, then, determines its design and modulates its later development. Nevertheless, whatever their origin, pilgrimages have never been immune from the influences exerted by subsequent periods, with their modes of thought and politics, patterns of trade, military developments, and the ecological changes brought about by these and other forces. Thus, we must consider, in identifying types, the relationships between a given historically derived pilgrimage paradigm and the influences to wich history has subjected it (Victor y Edith Turner 1978: 19).

Ahora bien, conviene abordar el tema en cuanto al cómo puede utilizarse una peregrinación para fines ajenos a la piedad o la fe. Al respecto, Brian S. Bauer y Charles Stanish hacen interesantes observaciones:

> Numerosos destinos y santuarios por todo el Ande pueden, asimismo, interpretarse como expresiones populares de resistencia por parte de los pueblos locales en contra de fuerzas políticas más allá de su control inmediato, o al menos como santuarios controlados por poblaciones que no pertenecen a la elite. [...] Estas *huacas* podrían haber sido "destinos de peregrinaje" en un sentido limitado, pero eran adoradas y mantenidas, principalmente, por un grupo relativamente pequeño y culturalmente homogéneo de personas en un área geográfica confinada. En estos casos la perspectiva turneriana funciona bien y explica las diversas fuerzas sociales, políticas, ideológicas, económicas y culturales que giran en torno a

> los santuarios. Sin embargo, el complejo de santuarios incas en la parte sur de la cuenca del Titicaca era profundamente distinto de estos santuarios locales. Junto con la multitud de *huacas* locales de los Andes que pueden comprenderse dentro de un marco turneriano, hubo unas cuantas de ellas que eran centros de importancia religiosa pan-andina [por ejemplo, el Coricancha, Pachacamac y las islas del Sol y la Luna]. [...] Hubo una diferencia cualitativa con los santuarios mayores del imperio, no sólo en el número de personas que los visitaban y los recursos que les eran dedicados, sino también una diferencia cualitativa en el papel de la *dacha* dentro del estado y la sociedad. El complejo de peregrinación en la parte sur de la cuenca del Titicaca esencialmente pasó a ser una institución estatal, aunque una que contaba raíces locales. Este punto de llegada final, el complejo en las islas del Sol y la Luna, fue diseñado para que proyectase ciertos significados asociados con la cultura cuzco-inca, y una ideología política ajena a la cuenca (Bauer y Stanish s/f: 35-36).

El tema de la peregrinación se relaciona intrínsecamente con el lugar al que se peregrina; es decir, el santuario, que se constituye en un punto de referencia de la vida religiosa de un pueblo, al lado de otros pueblos que peregrinan al mismo santuario. Entonces, el santuario no es únicamente un lugar importante que atrae multitudes, también se yergue como un "fenómeno social total", pues implica una gran variedad de dinámicas sociales que se estructuran con el ciclo festivo de una región donde, naturalmente, las estrategias de organización económica juegan un papel prioritario (*Cfr.* Báez-Jorge 1998: 93).

Presentación de datos etnográficos respecto de la figura del santuario

Fiesta de san Nicolás y el Santuario del señor de Jalpan, en Ixmiquilpan, Hidalgo

La fiesta de san Nicolás se celebra el 10 de septiembre y se prolongan durante una semana; en ella, san Nicolás visita al señor de Jalpan en la cabecera municipal. Además, se inserta en el complejo festivo más amplio del Valle del Mezquital, donde los diferentes pueblos peregrinan acompañando a sus santos patronos, que rinden pleitesía al señor de Jalpan en el convento del siglo xvi, en el centro de Ixmiquilpan, Hidalgo.

Las actividades que se engarzan para dar lugar al complejo festivo son actividades aglutinantes que articulan al colectivo en una dinámica común, fortaleciendo lazos de identidad y pertenencia a una comunidad que sustenta la forma de vida peculiar que valora. Es muy importante ver el conjunto de pequeñas celebraciones interrelacionadas de la fiesta como un todo cuyo resultado es una actividad festiva prolongada considerada como unitaria. Así, lo que para un observador externo parece el montaje escénico, bastante caótico, de actividades inconexas, para los lugareños sigue una lógica precisa y coherente que se sobreentiende y acata.

La molienda

Esta actividad, propiamente femenina, tiene lugar unos días antes de la fiesta de san Nicolás, pues la molienda del cacao tiene como finalidad preparar las pastillas de chocolate que se usarán para el atole que se repartirá en el desayuno después de *Las Mañanitas*. Dado que las tortas de chocolate deben dejarse un tiempo para ventilarse, endurecerse y sacar algo de grasa dejándolas reposar sobre papel de estraza, la molienda se lleva a cabo con días de anticipación para la fiesta.




Mujeres preparando las pastillas de chocolate durante la Molienda, Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo, 2009. Fotografía de Misioneras Laicas Asociadas, Misioneros de Guadalupe.

Durante la molienda, se disponen, en dos largas filas, los metates, con su platón enfrente y un cojín decorado tras ellos, para que las mujeres par-

ticipantes se hinquen y muelan el cacao; mientras las demás, generalmente las mujeres mayores, supervisan, recogen el molido y proveen de granos a quienes ya terminaron.

La convivencia es fuerte, pues el ambiente ya es plenamente festivo y todo lo hacen por san Nicolasito. Es una actividad muy esperada, en la que se mezclan mujeres de todas las edades, desde niñas, hasta ancianas, por lo que la función social de transmisión de valores, conocimientos y cosmovisión es bastante evidente.



Mujeres en la molienda, Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo, 2009.
Fotografía de Misioneras Laicas Asociadas, Misioneros de Guadalupe.

Llegada de las ceras, escamadas y cuelgas

La víspera del 10 de septiembre llegan las piezas labradas en cera que el mayordomo de san Nicolás encargó a los artesanos de la sierra. Estas piezas únicas son trabajadas con armazón de alambre y placas de cera de abeja mezclada con polvo de copal para darle cuerpo y resistencia. Destaca, entre todo, el tratamiento ritual a esta artesanía festiva. Primero, hay que puntualizar que las "ceras" son las velas a repartir en la procesión que saldrá al día siguiente de la Capilla de San Nicolás hacia la parroquia donde está el señor de Jalpan (lugar al que se acude en procesión para cantarle *Las Mañanitas* al Cristo señor de Jalpan). Las escamadas son esas mismas velas, pero con labranza de cera alrededor; pueden ser sencillas guirnaldas de flores en derredor del centro de la vela, o bien, complejas estructuras con formas elabora-

das. En la ocasión que describo, se llevaron las escamadas de vela con flores, así como una veintena de cruces que llevaba, cada una, su pequeña cuelga para dárselas a los mayordomos en la procesión. Cabe señalar que todo esto es en Ixmiquilpan, donde san Nicolás y el señor de Jalpan escucharán misa juntos.






Cuatro escenas del recibimiento de las ceras en casa del mayordomo de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo. Fotografías de Ramiro Gómez Arzapalo.

Se trata de un verdadero arte ritual, cuya característica esencial es lo efímero y pasajero, pues las escamadas se consumen durante la celebración. Las cuelgas son grandes ensartados de flores de cera que forman una especie de collares muy grandes que se ofrendan a san Nicolás y al señor de Jalpan. Los que se dan al Cristo son especialmente grandes, pues se colocan sosteniéndose de ambos brazos y dejando pasar la parte central frente al pecho del crucificado.


a


b

Figura a. Escamadas. Figura b. Ceras labradas en forma de cruz, posando.
Fotografías de Ramiro Gómez Arzapalo.

Preparación de las cuelgas

Esta preparación de cuelgas no se refiere a lo antes descrito para las grandes cuelgas de cera labradas para los santos, sino a las cuelgas que se convidan a la gente al salir de la misa donde estuvieron juntos el señor de Jalpan y san Nicolás.

Dichas cuelgas son collares de ramas de árbol trenzadas, donde se amarran naranjas, manzanas, plátanos o piezas de pan y flores de cempoalxóchitl.

En la casa de uno de los mayordomos se reúnen las familias de los que van a participar en la elaboración de las cuelgas. Allí, los hombres cortan las ramas y las preparan en pequeñas ramitas que se trenzan con hilo de algodón hasta lograr el grueso necesario. Entonces, las mujeres y los niños empiezan a amarrar en esos collares las frutas y el pan. Una vez listas las cuelgas, se colocan en un palo sostenido entre dos sillas y allí se conservan hasta que se colocan en los hombros de dos hombres para ser trasladadas de san Nicolás al convento.

Al terminar la misa, primero sale del templo san Nicolás, acompañado por el tañir de una campana que le abre paso; posteriormente, la gente, comienza a repartirse las cuelgas, que deben portarse hasta que termina el regreso de san Nicolás a su capilla en una procesión de regreso al barrio.



Preparación de las cuelgas, Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo.
Fotografías de Ramiro Gómez Arzapalo.

Tamales y mañanitas

Durante la víspera del día de san Nicolás, el 9 de septiembre, en la casa del mayordomo, se reciben las ceras, escamadas y cuelgas y se preparan los tamales y el atole (usando el chocolate preparado en la molienda). En grandes tinas de hoja de lata, se cuecen los tamales en grandes cantidades, pues se ofrecen a todo el que llegue a desayunar al día siguiente. Todo el proceso se anuncia con cohetes, un sistema de comunicación bastante interesante y efectivo, pues la gente se entera de qué se está haciendo y cómo van, para luego congregarse al llamado.

Después de recibir las ceras, se vela en casa del mayordomo. Alrededor de las cuatro de la mañana del 10 de septiembre, comienzan a sonar los cohetes y campanas llamando a procesión para cantar *Las Mañanitas* al señor de Jalpan en el santuario. A las cinco de la mañana, el mariachi comienza a tocarlas, un poco trastocadas para la ocasión, pero con un profundo significado: "Despierta, padre, despierta, mira que ya amaneció, ya tus hijitos te cantan pidiendo tu bendición". Las puertas del santuario permanecen cerradas porque el señor de Jalpan "no es fácil" y "se ruega un poco", hasta que, 40 minutos después de cantar "alabanzas", se vuelven a interpretar *Las Mañanitas*, pero ya frente al altar con san Nicolás a su lado. Luego de la misa, todos regresan a casa del mayordomo en el Barrio de San Nicolás, donde están las cruces de cera y los tamales y el atole.



San Nicolás ataviado para su fiesta, Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo.
Fotografía de Misioneras Laicas Asociadas, Misioneros de Guadalupe.

Procesión al santuario

Después del desayuno viene un momento de descanso, hasta las 10 de la mañana, cuando otra vez, con cohetes y campanadas, se invita a acudir a la procesión que saldrá de la capilla. Primero se trasladan las ceras, escamadas y cuelgas de casa del mayordomo al templo, donde tiene lugar la misa para san Nicolás en su día. Al terminar, sale san Nicolás elegantemente vestido y adornado con cuelgas y ropones nuevos, para presidir la procesión a la parroquia de Ixmiquilpan.

La gente, en dos filas, camina detrás de san Nicolás, llevan la cuelga grande, las cruces de cera y regalos para ofrendarlos al señor de Jalpan; para este momento, las velas y escamadas ya se entregaron a cada uno de los mayordomos. Cierran el cortejo, tractores que arrastran remolques con las portadas de flores para el santuario, una para la entrada del templo y otra para el acceso al atrio.[2]

[2] Es posible consultar en línea, el video *Procesión de la Capilla de San Nicolás al señor de Jalpan, en la parroquia. Fiesta de san Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo*. Disponible en http://youtu.be/nvk7U9d4wXI; http://youtu.be/nMUyxQZDSkw.



a



b



c

Figura a. Cuelgas de pan y fruta. Figura b. Cuelga de cera para el señor de Jalpan. Figura c. Instalación de la portada en el acceso lateral del atrio, Ixmiquilpan, Hidalgo. Fotografías de Ramiro Gómez Arzapalo.

Misa

A mediodía se celebra la misa principal en el santuario, con san Nicolás al lado del señor de Jalpan a un costado del altar, a quien se le coloca la cuelga ofrendada; asimismo, se encienden las velas de las cruces. A medida que avanza la ceremonia litúrgica, las ofrendas de cera se van consumiendo. Al terminar la misa, aún queda cera, pero nadie toma lo ya dado, se queda en el santuario, donde los mayordomos del señor de Jalpan disponen de él. Las cuelgas se le dejan al cristo unos días y después se le retiran, cuando llega otra procesión con una cuelga distinta que ofrendar. Las cuelgas ya retiradas se acumulan en la bodega del señor de Jalpan, donde se desmembra flor por flor, para luego ser ofrecidas como reliquias a los fieles. El pueblo se convierte, así, en una suerte de acompañante de la procesión, pero los protagonistas son los santos que acuden a saludarse, rendirse pleitesía y fortalecer sus lazos de unión que se reflejan en la vecindad territorial y la jerarquía de cabecera-municipio o, eclesiásticamente, capellanía-parroquia.



San Nicolás saliendo de la misa en la iglesia de Ixmiquilpan.
Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.

Fiesta de carnaval en Amecameca y su relación con el santuario de Chalma

Aunque no todas las comunidades involucradas en este ciclo de ferias coincide en reconocer a Chalma como el inicio del mismo, sí es por todos aceptado que a Amecameca le corresponde la apertura del ciclo de ferias con el primer viernes de Cuaresma; el cual, vale la pena resaltar, corresponde a lo que dentro de la liturgia cristiana es el viernes de ceniza, pues recordemos que, para la oficialidad católica, la semana inicia con el domingo, *Día del Señor*, por lo que la apertura de ciclos litúrgicos se da siempre en ese día. Por lo tanto, el miércoles de ceniza no se considera como primera semana de este tiempo litúrgico sino hasta el domingo siguiente, que es primer domingo de Cuaresma. El tiempo que va del Miércoles de Ceniza al sábado previo a la apertura de la primera semana de Cuaresma, se designa *Días de Ceniza*; es decir, Miércoles, Jueves, Viernes y Sábado de Ceniza. De esta manera, observamos en el ciclo de ferias de nuestra región de estudio, un distanciamiento de la postura litúrgica oficial, pues ellos denominan como primer viernes de Cuaresma al viernes inmediato posterior al Miércoles de Ceniza, lo que la liturgia oficial llama *Viernes de Ceniza*. De tal manera que, cuando la iglesia se encuentra en el primer viernes de Cuaresma, las comunidades ya están celebrando la feria del "segundo viernes". Por lo tanto, la denominación del sexto viernes de Cuaresma en estos pueblos es inexistente para la liturgia católica oficial, pues ese sexto viernes correspondería —desde su óptica oficial— al Viernes Santo, mientras que para los pueblos que celebran sus ferias el Viernes Santo, sería un séptimo viernes de celebración.

Para recapitular, no todos aceptan a Chalma como el inicio del ciclo de ferias, pero sí reconocen a Amecameca. Ahora bien, Amecameca —junto con Ocuilan, ambos en el Estado de México—, reconoce, previo a la apertura del ciclo en Amecameca, con la celebración del primer viernes, la importancia ritual de la presencia en Chalma como preparación a esa primera fiesta del ciclo. El miércoles previo al Miércoles de Ceniza, o miércoles de carnaval, los mayordomos de Amecameca encargados de la feria del primer viernes acuden en peregrinación al Santuario de Chalma, donde piden al cristo que todo salga bien en la celebración a su cargo. Hoy en día se puede realizar el trayecto en automóvil, hasta cierta distancia, desde donde se continúa a pie.[3] No se trata de una peregrinación multitudinaria, es, más bien, discreta, pues es de carácter privado. Se trata de un asunto entre mayordomos, sus familias y demás colaboradores. El motivo es invariablemente pedir al señor de Chalma por el éxito de la celebración de la feria. El Señor del Sacromonte "visita" al Señor de Chalma y "oye misa" en el santuario.



Figura a. Señor de Chalma, en su urna dentro del Señor del Sacromonte, Amecameca, México. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.

[3] Tiempo atrás —según refieren los mayores—, la peregrinación era a pie y estaba planeada una semana antes del inicio del compromiso de los mayordomos de Amecameca, para que pudieran ir y regresar caminando, previendo llegar a tiempo para ultimar detalles y estar listos para la celebración del miércoles de ceniza. Ahora no hay nada establecido sobre ello, lo importante es ir y prepararse en esa fecha en relación directa a la fiesta del primer viernes en Amecameca, no importa si es a pie o en vehículos. La decisión sobre una u otra forma depende de los mayordomos del Sacromonte, quienes organizan este evento.

Una vez que los mayordomos del Sacromonte han regresado a Amecameca, la siguiente celebración es la correspondiente al Miércoles de Ceniza —o Miércoles de Carnaval— , en la cual se realiza "la bajada" del Señor del Sacromonte de su lugar, en la "cuevita", a la parroquia, donde permanecerá toda la Cuaresma, hasta pasada la Semana Santa, cuando se le regresará a su lugar en la iglesia construida en el cerro, con una ceremonia que —en contraposición a *la bajada*— se le conoce como *la subida*.

La bajada es organizada por los mayordomos, quienes coordinan a los encargados de las *demandas*, que llegan el Miércoles de Ceniza por la tarde para participar en *la bajada,* desde la noche, hasta el amanecer. Las principales *demandas* llegan de Milpa Alta, Iztapalapa y Texcoco; otras de menor volumen de diferentes poblaciones del estado de México y Morelos. El trayecto que recorrerá la urna es adornado con papel o plástico picado y con altares en las calles, donde el Señor del Sacromonte hará una parada mientras se reza y se canta. La fachada de la mayoría de las casas también se decora, con banderitas de papel china de colores, ramas verdes o cadenas de papel crepé. La imagen del Señor llegará hasta la parroquia, donde permanecerá hasta el viernes después del Viernes Santo (la octava del Viernes Mayor), fecha en que se realiza *la subida* de regreso a la iglesia en el cerro del Sacromonte. En esta segunda ocasión, la diferencia es que las demandas de otros lugares ya no participan, convirtiéndose en una celebración más modesta y local, organizada por los mayordomos, quienes ya no cuentan con el apoyo de los encargados de las demandas foráneas. Es importante resaltar que la imagen del Señor del Sacromonte es un Cristo movible que se utiliza para el viacrucis del Viernes Santo, culminando con la crucifixión. La celebración de *la bajada*, las ferias del primer y sexto viernes de Cuaresma, el Viernes Santo y viernes de octava forman un ciclo ritual donde la figura central es el Señor del Sacromonte.

Regresando nuestra atención a Chalma, allí también se celebra el miércoles de carnaval, pero no pasa de ser exclusivamente ese día; es decir, allí no hay celebración del primer viernes, a diferencia de Amecameca. Lo que se realiza en el santuario durante ese día es la "visita" al Señor de Chalma. Por parte de los encargados del santuario, no hay actividades programadas al estilo de una fiesta organizada por cargos específicos y con carteles que anuncian fechas y actividades, sino que las personas de otras comunidades acuden en grupos, unos pequeños, otros grandes, a realizar la visita al

cristo con ocasión del carnaval. Destacan, por su número e importancia, las visitas de Amecameca y de Ocuilan, ambos en el estado de México. Con respecto al primero, ya se ha tratado más arriba. Respecto de Ocuilan, aun cuando participan en el ciclo de ferias de Cuaresma y reconocen que Amecameca es el que abre el ciclo con el primer viernes o viernes de carnaval, prefieren acudir e iniciar el ciclo en Chalma, con una peregrinación, más o menos numerosa, que sale al santuario el Miércoles de Ceniza por la mañana. Llevan una imagen del Cristo del Calvario, cantan, rezan, comen y beben durante el trayecto y, al llegar, acuden a misa en el santuario, pasan el día completo en sus inmediaciones y al atardecer regresan a Ocuilan.

Como ya se describió, una semana antes del Miércoles de Ceniza, los mayordomos del Señor del Sacromonte de Amecameca van en peregrinación a Chalma con una imagen peregrina de éste, para que escuche misa junto al Señor de Chalma. En esa ocasión, los mayordomos de Amecameca piden al Señor de Chalma que todo salga bien en la celebración del primer viernes, que abre el ciclo de ferias de Cuaresma en esta región.

El hecho de que acudan a este santuario desde Amecameca, previo al inicio del ciclo de ferias, sugiere que, de algún modo, se establece una jerarquía entre los lugares sagrados, reconociendo a Chalma como el principal, pues esta población, su santo y sus mayordomos no quedan obligados a devolver la visita al Señor del Sacromonte de Amecameca, lo cual sí ocurre cuando recibe a su homónimo de Tepalcingo, quedando éste último hospedado durante tres meses en aquel lugar con la imagen principal. Después, es obligación de los mayordomos de Amecameca regresar la imagen a Tepalcingo.

¿De dónde vienen estas relaciones entre santuarios? Amecameca es un lugar que atrae numerosas poblaciones debido a la peregrinación al Sacromonte y también a las demandas, que atraen con fuerza centrífuga numerosos devotos de variadas procedencias. Este pueblo destaca en la región por ser el único con dos viernes asignados en el ciclo, además de ser reconocido como el que abre el ciclo de fiestas de Cuaresma; pero antes de esto, sus mayordomos deben acudir a Chalma con la imagen del señor a fin de prepararse adecuadamente para realizar su celebración.

Independientemente de la forma como interpretemos esta relación, tenemos el hecho de que las obligaciones de los mayordomos del Señor del Sacromonte de Amecameca rebasan los límites del pueblo, para acudir al

santuario de Chalma, con ocasión de la preparación a la fiesta que sí se realizará en el pueblo.

Datos etnográficos de las procesiones

Paseo de san Isidro Labrador, Xalatlaco, México

En el municipio de Xalatlaco se lleva a cabo la fiesta de san Isidro Labrador. A ella acude todo el pueblo porque se lleva a cabo un paseo, con animales y tractores con el santo, y se regalan cosas, aunque sólo algunos asisten a misa. "Por eso creo que aquí en Xalatlaco es más importante esta fiesta que la de la Cruz, en la que se sube al cerro Cuáhuatl a dejar flores en la capilla con el objetivo de pedir lluvias", explica el maestro Donaciano Vargas, del Barrio de San Agustín.

Esta fiesta se celebra el 15 de mayo, sea el día que sea de la semana (cosa notable, pues los barrios ya han optado por pasar su fiesta al domingo más cercano "por los que trabajan o estudian"), aunque es el domingo más próximo cuando los mayordomos ofrecen la comida para el pueblo. Cabe destacar que los protagonistas son campesinos que viven en la periferia de la cabecera municipal o en alguno de los 10 pueblos aledaños pertenecientes al municipio.

La misa se celebra en el Barrio de San Agustín, pero no en la capilla. De hecho, san Isidro "vive" en la Capilla de San Agustín, por eso, ésta es soberbiamente adornada con flores de piso a techo y se exhiben dos imágenes de san Isidro Labrador, una en una pequeña vitrina y la otra en andas.



Caballos engalanados para el paseo de san Isidro Labrador, el 15 de mayo, Xalatlaco, México. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.

Dos horas antes de que inicie la misa, llegan las bandas, el mariachi, los tractores, las yuntas, los caballos, los burros y las mulas, adornados alegremente con flores y tiras de papel crepé rojo, amarillo, verde, azul y blanco. En cada tractor viaja una familia; los niños cargan canastas llenas de dulces, juguetes, chicharrones y chocolates.



Yunta engalanada para el paseo de san Isidro Labrador, el 15 de mayo, Xalatlaco, México. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.

Después llegan los mayordomos entrantes, adornados con una corona de flores blancas y rojas y con una caña de azúcar en una mano y una vela blanca en la otra. Entonces, algunos encargados de los mayordomos salientes llevan las imágenes de san Isidro de la Capilla de San Agustín al lugar de la misa. Si bien ésta no tiene nada de extraordinario, pareciera que la fiesta se detiene cuando el cura llega y reinicia en cuanto se va.

Frente al altar, se realiza el cambio de mayordomía. El mayor saliente enciende el cirio de las velas puestas en el altar durante la misa y con esa luz enciende el cirio de su mayora; entonces, el mayor y la mayora entrantes prenden sus cirios para pasar la luz a las velas de los demás mayordomos. Después, se presenta a la comunidad a los mayores que asumirán el cargo el año siguiente año. Entonces, las mayordomas cargan los floreros y los mayordomos cargan a los santos. El santo de la vitrina se coloca y asegura en una camioneta, que irá detrás de los chinelos, que son quienes encabezan la procesión o paseo; mientras que los nuevos mayordomos llevan en andas a san Isidro. De esta manera, inicia el "paseo".



Paseo de san Isidro Labrador el 15 de mayo, Xalatlaco, México.
Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.

Es un acto que dura entre cuatro y cinco horas, recorre Xalatlaco por la calle principal, cruza Magdalena de los Reyes (pueblo náhuatl vecino) y luego da la vuelta por Santiago Tilapa (pueblo otomí, también vecino) para cruzar la barranca que divide ambas poblaciones y regresar por las calles de Xalatlaco hasta la parroquia, donde termina el paseo y la procesión se disuelve.

El paseo lo encabezan los coheteros y los chinelos con su banda; detrás vienen la camioneta con el san Isidro de la vitrina, el mariachi, el san Isidro en andas y su banda, las mayordomas con los floreros, las yuntas, seguidas de caballos y mulas, y hasta atrás los tractores.

Durante el trayecto, los niños reparten dulces, aventándolos desde los tractores hacia la gente que se agolpa para alcanzarlos. Ante la pregunta a una asistente del pueblo de por qué avientan regalos, me respondió que porque hay que dar para que nos den. No sólo los niños dan dulces, los hombres que traen las bestias, vestidos de manta blanca con huaraches y sombrero de palma, cargan su morral de ixtle, donde cargan la semilla cuando siembran; ese morral está repleto de dulces, que también avientan a los espectadores.



Niños regalando dulces a los transeúntes en el paseo de san Isidro Labrador, el 15 de mayo, Xalatlaco, México. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.

Ya en la parroquia, sin más ceremonias, se disuelve poco a poco el gentío con la lentitud de los saludos, despedidas y parientes que se encuentran.

Al finalizar el paseo, lo único que queda por hacer es la comida. Anteriormente, se llevaban a cabo la comida que los mayordomos salientes ofrecen a los entrantes, así como la del pueblo al mismo tiempo; pero, a petición de mucha gente que trabaja, la comida del pueblo ahora se hace el domingo después del 15; a diferencia de la comida de los mayordomos, que sí es el 15 en la casa del mayor saliente, a la que acuden únicamente los mayordomos y mayordomas con sus familias.

Identidad y pertenencia: procesiones de penitentes en Taxco

Las actividades de Semana Santa en Taxco, Guerrero, incluyen celebraciones religiosas que, hasta cierto punto, se trivializan, al convertirse en la foto obligada, la imagen que el turista busca ansioso o la postal perfecta. Desde esa perspectiva, es posible decir que las actividades rituales en este contexto tienden a "folclorizarse", entendiendo por *folclor* una valoración de las formas rituales, pero ya sin el contenido original que las motivaba en un contexto social autóctono engarzado en coherencia con los demás elementos de la cultura.

Sin embargo, aunque el arribo del turismo, por no decir "invasión turística", crece en esta zona, aún se conserva un sentido profundo enraizado en la historia local y la cosmovisión que opera en estas comunidades tradicionales. Como en tantas otras ceremonias similares, el origen parece perderse en un pasado mítico; aunque, según la *Enciclopedia Guerrerense*, el inicio de dicha tradición se remonta a 1598, como resultado de la religiosidad profesada por los habitantes de este pueblo minero. No obstante, en los archivos de la parroquia de Santa Prisca se encuentran los registros de los primeros permisos otorgados por la Iglesia para celebrar una procesión del Cristo del Santo Entierro, en el año de 1600.

En el caso de la Semana Santa en Taxco, quisiera referirme, específicamente, a las tres congregaciones, cofradías o hermandades existentes, las cuales sustentan la peculiaridad de esta celebración:

1. *Las Ánimas.*
2. *Los Encruzados.*
3. *Los Flagelantes.*

La primera de estas hermandades es femenina y las dos restantes masculinas. Antes de proceder a describir cada una, cabe señalar que todas son organizaciones sociales cuya adscripción implica cierto comportamiento ético visible en la comunidad, ya que, para ellas no es un juego lo que hacen y tienen implicaciones de adhesión y formación que, por mínimas que sean, marcan a los integrantes en una dinámica de "dentro y fuera" del grupo. Asimismo, las tres hermandades comparten cierto estigma que pesa sobre quienes participan en ellas, pues, al ser un acto de penitencia y estar cubierto el rostro, el imaginario popular no deja de pensar respecto de qué fue lo que hicieron para purgarlo así, remontándose en ese vuelo de la imaginación a crímenes horribles, homicidios, prostitución, etcétera, cosa que es poco sustentable, pues a la par de la penitencia, está también el favor solicitado, o bien, el pago por el favor recibido, sin la connotación de algo malo purgado que implica un entendimiento ortodoxo de lo que es la penitencia.

Las tres hermandades participan durante la Semana Santa de Taxco, sobre todo en el Triduo Pascual, entre jueves y sábado santos.

Las Ánimas

Hermandad femenina que realiza su penitencia caminando por las empinadas calles empedradas de Taxco. *Las Ánimas* procesionan descalzas, portando un vestido negro y cubierta la cabeza con capucha negra. Todo el tiempo avanzan encorvadas, en un ángulo de 90 grados, con pesadas cadenas amarradas en los pies, las cuales hacen un ruido intenso que nutre la atmósfera de misticismo en las noches. En las manos portan un crucifijo y en la cintura una disciplina de lazo con clavos. La pertenencia a esta hermandad implica un comportamiento digno dentro de la comunidad y reuniones en las que se ofrecen pláticas con carácter espiritual.



Ánimas cargando sus cadenas en los pies, encorvadas y sosteniendo una cruz.
Noche del Miércoles Santo, Taxco, Guerrero. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.

Los Encruzados

Hermandad masculina que realiza su penitencia cargando un rollo de espina de zarza de 60 kilos, aproximadamente. Éste se coloca tras la nuca, sobre la espalda con los brazos extendidos y amarrados en los extremos del rollo. Sus integrantes portan capucha negra y sendal, con las espaldas desnudas.

La procesión dura varias horas y conservar el equilibrio con esa carga en las accidentadas calles de Taxco se convierte en un mérito, por lo que sus ayudantes tratan de apoyarlos para que no caigan y, de esta manera, se pongan en pie en caso de hincarse. Esto es porque, además de la procesión, se realizan "guardias" en la iglesia, donde se ofrecen una, dos o tres horas. La guardia consiste en hincarse frente al altar con el rollo en la espalda durante el tiempo ofrendado. La promesa de ser encruzado implica determinar el tiempo que se compromete el involucrado a cumplir con esta participación. Puede ser una sola vez, por determinado número de años o permanentemente. Es claro que es una ofrenda, donde lo que se ofrenda es el esfuerzo físico, el dolor y las incomodidades propias de realizar esta actividad.


a


b


c


d

Figura a. Encruzado recorriendo las calles, Taxco, Guerrero.
Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.
Figura b. Encruzado cargando el rollo de zarzas, Taxco, Guerrero.
Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.
Figura c. Procesión de encruzados el Jueves Santo. Taxco, Guerrero.
Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.
Figura d. Encruzados con la Virgen de los Dolores en procesión. Viernes Santo.
Taxco, Guerrero. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.

Los Flagelantes

Esta hermandad, también masculina, viste sendal negro y capucha. Van desnudos de la cintura para arriba y se flagelan con disciplinas hechas por ellos mismos con lazo y punta de metal, hilo de algodón y clavos. Es, tal vez, la más aparatosa de las hermandades, pues la sangre es muy visible, ya que, al avanzar en la procesión, se azotan continuamente la espalda, pasando el flagelo por encima de cada hombro una y otra vez. Aunque las heridas no son muy profundas con un sólo azote, la constancia deja profundas y estremecedoras marcas en la piel. Igual que en las hermandades anteriores, los involucrados deciden cuántas veces se comprometen con esta ofrenda. Es muy común que, durante la procesión, los *Flagelantes* sean

los encruzados de otra, entremezclándose sin problemas en las celebraciones de Semana Santa.



Flagelante cargando una cruz en la procesión del Viernes Santo, Taxco, Guerrero.
Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo.

Estas tres hermandades acompañan las procesiones de los santos que se realizan en Taxco durante dicha época, donde las imágenes de los santos se congregan en ciertos lugares para participar en la procesión. La gente y los penitentes se convierten en una suerte de acompañantes de estos protagonistas de la esfera numinosa que recorren las calles de su pueblo, se visitan y participan en la celebración. Destaca la procesión de los cristos, en Miércoles Santo, momento en el cual se coloca una escenografía del *Huerto de los Olivos* en el atrio de la parroquia de santa Prisca. Ya en la noche, sale la Procesión del templo de la Santísima Trinidad, cuya imagen es acompañada por los apóstoles; el cristo de los Plateros; san Judas Tadeo; Jesús, el Buen Pastor; el señor de la Misericordia; santa Faustina Kowalska; santa Cecilia; el cristo del Coro; el padre Jesús, del exconvento de San Bernardino, entre muchas otras imágenes de cristos de distintas capillas del pueblo.

En este sentido, bien podemos apreciar que el tipo de devoción popular que se estila en Taxco se vincula con algunos puntos del catolicismo oficial, como la Semana Santa y sus oficios litúrgicos canónicos, además de las misas y bendiciones, que son muy valoradas; sin embargo, no todo proviene de esa instancia, pues las procesiones en sí mismas, la actividad de los penitentes y el trato que se le da a las imágenes religiosas disgusta, con mucha frecuencia, a los clérigos, que ven estas expresiones, prácticas, torcidas y desvirtuadas, muy lejos de la razón teológica que resguardan. A pesar de ello, el pueblo valora tales actividades, que no importa cuánto critique el sacerdote, pues se realizan porque deben realizarse, "como debe

ser", dice la gente. Se percibe, entonces, una dicotomía entre un clero que no encuentra lógica alguna en estas manifestaciones religiosas populares y un pueblo que no encuentra mucho sentido a la versión "verdadera" que repiten con ahínco los ministros oficiales.

Que el acto religioso popular esté desprovisto de lógica para el clero, no implica que carezca de lógica, simplemente sugiere que no pueden entender esa lógica porque ni siquiera considera que exista tal posibilidad fuera de su constante monólogo. Se trata de una cuestión básica de reconocimiento intercultural: aceptar la posibilidad de lo divino cifrado desde otras perspectivas culturales, con otros símbolos y escalas de valores distintas.

La entrega gustosa al sufrimiento provocado durante estas celebraciones conlleva a repensar la relación de lo divino desde el punto de vista de lo humano. La división entre una trascendencia lejana espiritualizada y una inmanencia insoslayable, eminentemente material, reduce la brecha que desde la teoría parecería insalvable: es necesario hacer una apología de nuestra materialidad que no pierda de vista que la vivencia espiritual humana, en tanto que humana, es encarnada. Una división tajante entre los problemas de este mundo y la salvación del otro, rompe con esa encarnación. Desde esta perspectiva, la fuerza y el vigor con que se celebran las fiestas religiosas, que implican la visión de lo divino presente en nuestra materialidad cotidiana, ¿no reconcilia ambos mundos constitutivos de lo humano? Vivir es padecer, y la apuesta religiosa implícita en estos fenómenos religiosos populares conlleva un voto por lo divino inserto en el padecimiento rutinario, la carencia cotidiana, el sufrimiento constante, lo cual provee de sentido la vida humana, no teorizada, sino plenamente inmanente en el estrecho espacio vital del existente.

La distinción que hace la religión oficial de este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente). Sin embargo, desde las devociones populares, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera; de hecho, no existen, sino que se trata de una sola realidad, la que conocemos y en la que nos movemos; donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos en una interrelación que integra a las partes en un destino

común. La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos permite deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y que lo que se busca responde a intereses distintos.

Entonces, tendríamos que considerar que el espíritu subyacente en los fenómenos religiosos populares podría retroalimentar a la religión oficial en su espíritu desgastado, reconstruyéndose su ámbito de significación a partir del vigor y dinamismo inherentes en los sectores que dan vida y forma a la religiosidad popular. Si el cristianismo contemporáneo se vuelve una extraña religión desacralizada (por el desgaste en su concepción de lo divino y su consecuente vacuidad de sentido de Dios y lo religioso), ¿no podría resacralizarse en una retroalimentación de la vivencia de lo sagrado desde otras coordenadas culturales otrora despreciadas y minusvaloradas?

Conclusión

Las ferias y fiestas en los pueblos campesinos de origen indígena forman un complejo ciclo ritual que articula la organización social, política y económica no solamente de los pueblos vistos desde su singularidad, sino desde el conjunto regional, pues las interacciones establecidas a través de estas ferias y fiestas implica la peregrinación, las demandas y las visitas de unos santos a otros; es decir, el desplazamiento hasta el lugar del vecino y la visita recíproca que, por lo general, tiene lugar.

Este entramado social articulado en derredor de un santuario en una fiesta religiosa tiene como centro de gravedad la figura del santo o los santos celebrados. Es a partir de estas imágenes y su presencia —considerada como real— que se enarbola el complicado conglomerado ritual.

En este sentido, quien patrocina la fiesta es el santo, al ser el personaje central en la vida del barrio o de la comunidad en determinados momentos, y son los mayordomos quienes traen a la vida material, la presencia y los atributos del santo, convirtiéndose en una especie de "brazos y piernas" del santo (*Cfr.* Gómez Arzapalo 2004: 129), al ser el santo quien "escucha la misa" o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos. La gente se convierte en acompañante del santo, pero el protagonista es el mayordomo.

Así, esta originalidad cultural indígena en la manera de entender lo sagrado, la relación con él y el espacio consagrado a la interacción con él

contrasta profundamente con la del cristianismo, generándose en la convivencia cotidiana roces y fricciones considerables al momento de competir por el control del espacio y tiempos sacros. Enfatizamos la profunda raíz cultural autóctona en el entendimiento de lo divino al no tratarse de simples desavenencias en la organización cultual, sino una cosmovisión diferente que se mantiene en resistencia frente a los esquemas interpretativos occidentales, cuyo campo de lucha se condensa en el santuario, los santos (desde la visión indígena), los cargos que posibilitan las fiestas populares y las peregrinaciones que vitalizan al santuario y los pueblos engarzados en su región.

Referencias bibliográficas

BÁEZ-JORGE, Félix

1998, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000a, "La satanización de las deidades mesoamericanas (perversiones y fantasías en el imaginario colonial)", en *Revista académica para el estudio de las religiones*, tomo III, pp. 19-40.

2000b, "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", en *La palabra y el hombre*, julio-septiembre 2000, núm. 115, Universidad Veracruzana, pp. 7-23.

BAUER, Brian y Charles Stanish

S/f., *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y peregrinaje en los antiguos Andes,* CBC.

GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro

2004, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2007. "Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia", tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2009a, "Santo señor don Diablo…Ruega por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, núm. 25/1.

2009b, *Los santos, mudos predicadores de otra historia. (La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma)*, Editora de Gobierno del estado de Veracruz, Xalapa.

TURNER, Victor y Edith

1978, *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropogical perspectives,* Columbia University Press, New York.

La mesa entre las nubes. El santuario natural del Popocatépetl

Alicia María Juárez Becerril[1]
Universidad Nacional Autónoma de México

El Popocatépetl tiene varios lugares sagrados, muchos de ellos, parajes rituales que las comunidades campesinas de Puebla, Morelos y el Estado de México han establecido para llevar acabo rituales de petición agrícola, y algunos otros que constituyen sitios arqueológicos. Al menos entre los especialistas rituales —los hombres y mujeres de la montaña—, tres son localmente conocidos y escuchados: El Ombligo, el Rostro y la Mesa.

En este capítulo hablaremos de la Mesa, un lugar ubicado a 4,800 metros. Es una estructura física rectangular que funge como un gran tablero ritual donde se depositan las ofrendas al volcán, especialmente aquellas que se colocan con motivo de su onomástico el 12 de marzo de cada año. La Mesa representa un santuario obligado, pues la vista que ofrece es espectacular, al tratarse de un lugar cercano al cráter del Coloso. La peregrinación que llega hasta ese lugar, ya caminó por más de cinco horas, atravesó paisajes diversos y estuvo en riesgo de presenciar alguna actividad volcánica.

De santuarios naturales y rituales

Los santuarios son reconocidos como "aquellas áreas que se establecen en ciertas zonas caracterizadas por una considerable riqueza de flora o fauna, o por la presencia de especies, subespecies o hábitat de distribución res-

[1] Investigadora asociada a la Coordinación Nacional de Antropología, INAH; adscrita al Proyecto *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio: Región Huasteca, Tehucán-Cuicatlán*, del Museo Nacional de Antropología e Historia. Doctora y maestra en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Lic. en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Conacyt, nivel I. Docente titular de asignaturas en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

tringida" (Comisión Nacional de Áreas Protegidas). Asimismo, son lugares que implican eventos naturales excepcionales que los hacen "únicos".

Ahora bien, los santuarios como tal —muchas veces edificios, templos e iglesias— son construcciones edificadas para fines religiosos y de veneración, constituyendo el punto de llegada final de los peregrinos, y se consideran sitios sagrados porque ahí viven las divinidades o hay alguna evidencia de éstas.

Para los fines de este trabajo, conjuntamos ambas propuestas; es decir, si bien los santuarios naturales se caracterizan por el valor potencial que ofrece la naturaleza, también están dotados de múltiples significados para los grupos sociales que se ubican en sus alrededores, sobre todo cuando son sacralizados a través de las prácticas culturales y tradicionales.

En este sentido, la Mesa constituye un santuario natural por su conformación geológica inigualable, el cual se ha convertido en un paraje sagrado para las comunidades aledañas al Popocatépetl.

También, vale la pena retomar la propuesta de Johanna Broda (1996b) respecto del paisaje ritual, que comparte ciertas características con los santuarios naturales dotados de significado, la cual expresa que es un espacio, entorno o, propiamente dicho, un paisaje natural transformado por el hombre a través de la historia. Darle la connotación de paisaje ritual implica que es el lugar donde se llevan a cabo los ritos.

La Mesa forma parte de una red de lugares de culto en el Popocatépetl, pues además de los cuatro sitios arqueológicos oficialmente registrados, según Arturo Montero (2002: 79): Teopixcalco; Nexpayantla; Tenenepanco, y Lomas de Nexpayantla, donde sobresalen la cerámica ritual y las piedras verdes —jadeíta—. Algunos son relevantes gracias a la salida del sol, ya que hay sitios vigentes de vital importancia ritual agrícola. Entonces, el paisaje ritual implica verlos en su conjunto, a fin de entender el significado que adquieren y han adquirido a lo largo de la historia entre las comunidades ancestrales y actuales.

En todo paisaje ritual, así como en los santuarios, enmarcados bajo una cosmovisión mesoamericana, existen las divinidades o entidades sagradas que habitan los entornos naturales y que rigen los movimientos de dicha naturaleza, especialmente, los fenómenos naturales y meteorológicos. Ellos dan cabida a dicho paisaje ritual y a la validez de los santuarios, conformándose un todo; es decir, un universo único e integral que permite

al hombre explicar el medio en el que vive. Por tal motivo, crea un cosmos mágico, sacro, habitado por estos seres o divinidades que, al entrar en contacto con la naturaleza, coadyuvan a resolver los problemas de la vida cotidiana.

Paisaje ritual, santuarios edificados y santuarios naturales se encuentran en una geografía cargada de significados para la comunidad y que son resultado de las relaciones sociales compartidas históricamente. A esta apreciación holística, Gilberto Giménez (2001)[2] la denomina *geografía de la percepción*, y se trata de la interpretación simbólica que los grupos sociales hacen de su entorno, de las justificaciones ideológicas que proponen a este respecto y del impacto de las representaciones sociales sobre la modelación del paisaje. En este espacio natural, del cual se apropia un grupo social, se asegura la reproducción y satisfacción de sus necesidades vitales, las cuales pueden ser materiales o simbólicas (Giménez 2005: 430).[3]

El paisaje como instancia privilegiada de la percepción territorial es el lugar donde los actores "intervienen en forma entrelazada su afectividad, su imaginario y su aprendizaje sociocultural" (Giménez 2005: 438-439). La apropiación de este espacio natural, donde actualmente se llevan a cabo los rituales, no tiene sólo un carácter instrumental —utilitario y funcional—, sino también simbólico-expresivo, el cual es producto de un largo sincretismo religioso.

Entre cerros y volcanes, el Popocatépetl

Los especialistas rituales, hombres y mujeres sabios, conocedores de los fenómenos meteorológicos, hacen uso del espacio natural: cerros, volcanes, ojos de agua, manantiales, cuevas y abrigos rocosos. Son los cerros, los volcanes y las grandes y pequeñas montañas donde estos personajes establecen vínculos, tanto con el paisaje, como entre ellos mismos.

---

[2] En este trabajo, Giménez (2001) hace una excelente reflexión teórica sobre las definiciones de *territorio*, *territorialidad*, *región*, *paisaje* e *identidad regional*, dentro del marco de su propuesta denominada *Geografía cultural*.

[3] Para explicar la categoría *paisaje*, Giménez (2005) se apoya en los postulados de la Geografía Cultural, la cual hace referencia al espacio geográfico transformado y vivido por los diferentes grupos sociales.



El Popocatépetl rodeado de nubes. Paisaje cotidiano alrededor de los volcanes. Fotografía de Alicia Juárez.

La apropiación que hacen de la naturaleza se refleja en sus prácticas rituales de tradición mesoamericana, en los que plasman su cosmovisión y la manera de ver y relacionarse con el mundo. Las fechas más importantes para estos ritos agrícolas, dirigidos por los especialistas, son el Día de la Santa Cruz (3 de mayo), cuando "se abre el temporal", y el Día de Muertos (2 de noviembre), cuando ese ciclo se cierra (Broda 2009).[4]

Los volcanes, particularmente, constituyen la fuerza de la naturaleza, representando la montaña, la tierra y el agua; por lo tanto, son dadores de mantenimientos y protección. Situándonos en la cosmovisión mesoamericana de la sociedad mexica como punto de partida, la vinculación con la naturaleza era fundamental, ya que los indígenas sabían, por experiencia, que las altas cumbres influían en la formación de las lluvias, es por eso que una de las causas principales por las que se les rendía culto era para tener el control del clima (*Cfr.* Broda 1996a). Hoy en día, en el culto a los cerros se fusionan creencias prehispánicas y católicas, convirtiéndose en un aspecto religioso que llama la atención, pues es una actividad que los especialistas meteorológicos no dejan de realizar por encargo de sus comunidades.

Como parte de estas características, a los cerros y volcanes también se les personifica, por ende, se les adjudica características humanas, especialmente en sentimientos y actitudes. Éstas forman parte del imaginario

[4] Este ciclo agrícola se completa el 2 de febrero, día de bendición de las semillas, y el 15 de agosto, día en que brotan los primeros jilotes.

de las comunidades, constituido por "historias sagradas" que tienen una vigencia local acentuada entre las poblaciones.

En la época prehispánica, durante una de las fiestas principales, *Tepeilhuitl* (fiesta de los cerros), celebración correspondiente a Tláloc, "la gente hacía imágenes de los cerros poniéndoles caras con los ojos y la boca" (Broda 1971: 304), lo que conlleva a pensar, según Johanna Broda, que su personificación estaba directamente vinculada con las relaciones de poder de los diversos grupos del Altiplano Central. Al respecto, la autora comenta: "en la reinterpretación simbólica del papel de los volcanes personificados se reflejan también las relaciones de poder que existían entre los diferentes grupos étnicos que habitaron el Altiplano Central en el Posclásico (Broda 2009: 41).

Para el periodo colonial, "se eliminó nombres y rostros de las antiguas deidades indígenas, pero no sus funciones, que permanecieron y se renovaron al surgir nuevos personajes deificados" (Glockner 1995: 43). Así aconteció en el caso de los cerros y volcanes, ahora con designaciones definidas: Gregorio Popocatépetl, Manuelita o Rosita Iztaccíhuatl, María Dolores Matlalcuéyetl, entre otros. Proceso sincrético que recayó en la reelaboración simbólica de las entidades insertas en el paisaje.

Existe una gran cantidad de leyendas que abordan las relaciones amorosas y/o de conflicto entre los cerros y volcanes, estos relatos no sólo forman parte de una interpretación cultural que se encuentra en el arte y la literatura, sino que provienen de la oralidad de los propios campesinos. Julio Glockner registró un testimonio en el que se narra una historia sentimental entre los volcanes:

> La Malinche es la mujer del Pico de Orizaba; él la fue a traer de más abajo, pero nunca estaban contentos. Siempre ella hacía amores con Gregorio Popocatépetl. Un día, el Popocatépetl se dispuso a robar a la Malinche, entonces la cargó y se la llevó, pero ahí en ese llano donde ora está, la Malinche lo engañó. Le dice: -¡Oye tú!, bájame porque ya me anda. - ¿Ya te anda de qué? - Me anda de orinar. ¡Bájame aquí! […] El caso es que se baja y que se sienta, porque no está parada, está sentada. Entonces le dice Gregorio: –Ya párate, vámonos. –No– dice –ya no, ya no voy contigo. Aquí me gusta mucho y aquí me quedo. Tú ya tienes tu mujer.
> Entonces ahí se sentó, porque ahí está Lorenzo Cuatlapanga, que es ese cerrito chaparrito que está junto a La Malinche, nada más que de un lado tiene una rajada y ahora es el marido de La Malinche. Ellos tuvieron dos hijas, Isabel e Inés, que son las totolitas que pasan por Huamantla.

> Entonces vino el tiempo en que quería el Popocatépetl a fuerza robársela. Entonces le dijo La Malinche en una ocasión: –Bueno, vamos a hacer una apuesta. Si atajas mi orín me voy contigo. –Bueno, órale– dice don Gregorio. Y vino el agua en un río que bajaba por una barranca ancha y honda, vino el agua y no la pudo atajar. Entonces el Popocatépetl que se va, ya se fue, se conformó con la Iztaccíhuatl (Glockner 1995: 20-21).

En la etnografía actual, los rasgos humanos que se atribuyen al Popocatépetl demuestran que se concibe como un personaje con características precisas: para las comunidades asentadas en sus faldas, don Goyo, por lo general, es un viejito, un anciano que usa un sombrero grande: "Es un hombre mayor, pobremente vestido…aparecía caminando por las calles de tierra, algunas veces descalzo, con ropa sucia y aspecto menesteroso" (Glockner 2009: 67).

Su presencia "humana" se ha incrementado desde 1994, fecha en que inició el periodo eruptivo del Popocatépetl. Glockner señala una experiencia que vivió con don Gregorio "en persona". En su artículo detalla cómo un viejito misterioso fue encontrado a más de cuatro mil metros de altura, cerca de El Ombligo, el día que asistió con los lugareños para celebrar una ceremonia de agradecimiento. Se trataba de "un hombre vestido pobremente que caminaba en la nieve; con una sonrisa y una mirada que revelaban una especie de extravío […] Se le ofreció de comer […] sin decir una palabra y pidiendo más a señas […] Al terminar la ceremonia, el hombre regresó con nosotros [hasta el pueblo] […] ya en la oscuridad de la noche, pidió que lo bajaran […] y nadie más lo volvió a ver" (Glockner 2009: 68). El autor escribe cómo se empezó a especular, ante la rareza del personaje, que pudo haber sido don Gregorio; hecho que fue señalado como cierto, cuando los niños afirmaron que, "cuando iba caminando delante de ellos […] sus pies no dejaban huellas en la arena" (Glockner 2009).

Aunque el Popocatépetl es un volcán de respeto en el imaginario de las comunidades, también se le considera "enojón y vengativo" (Robichaux 2008: 405). Concebir al volcán como persona, se refleja en los regalos que le depositan los lugareños de diversas comunidades. Estos obsequios se depositan en las ofrendas, en el marco de los rituales de petición de lluvia o cumpleaños de la montaña. Cabe señalar que los regalos dependen del género y la personalidad:

Al volcán Popocatépetl se le regala lo que la gente quiera otorgarle, y lo que éste haya pedido en sueños al especialista ritual, donde este último deseo puede ser un objeto singular, como un "traje de licenciado", un "traje de guerrero azteca", objetos musicales, sombreros o, incluso, una esclava de oro (*Cfr.* Juárez Becerril 2009b).

La particularidad de los obsequios a don Gregorio Popocatépetl el día de su santo (12 de marzo) es que se depositan en una de las cuevas del Iztaccíhuatl, casi dos meses después —en la celebración del 3 de mayo—, ya que, como es la mujer, "debe cuidar y proteger las cosas de valor", puesto que don Goyo, "como todos los hombres es muy descuidado y despilfarrador". De tal manera que también se les atribuyen connotaciones de cualquier pareja sentimental; incluso, tienen relaciones de parentesco, como cualquier familia, ya que el Popocatépetl es visto como un padre y la Volcana como madre y los hijos son todas las comunidades, según algunas oraciones hechas en los rituales por parte de los graniceros.

Para Stanislaw Iwaniszewski, considerar a las montañas según su género[5] se debe a la forma del cerro:

> "Los cerros masculinos del altiplano [Pico de Orizaba, Cuatlapanga, Pinal, Tenco, Popocatépetl] tienen una forma cónica trapezoidal [como la de un cono cortado a la mitad, véanse Cerro Gordo y Teutli] [...] Por otro lado, los cerros femeninos [Sierra Negra, La Malinche, Iztaccíhuatl, Nevado de Toluca] hicieron explosión en el remoto pasado geológico destruyendo todo el aparato volcánico con sus características formas piramidales, y en consecuencia, actualmente presentan formas extendidas, alargadas y redondeadas" (Iwaniszewski 2001: 120).

Las características topográficas y los accidentes geológicos son referentes geográficos reales, donde "las explicaciones de los accidentes topográficos, geológicos, acuíferos y boscosos, la formación de barrancas y cañadas se explican en el imaginario mítico" (*Cfr.* Rivas 2010).

En Popocatépetl tiene el sitio El Ombligo, un abrigo rocoso donde se hacen los rituales de petición de lluvias, considerado el centro del mundo. Este lugar se visita cada 2 de mayo.[6]

---

[5] El autor no sólo le atribuye género a las montañas, sino a las deidades pluviales. En este sentido, las deidades pluviales masculinas "patrocinan los flujos (del agua o fuego) que caen del cielo; las deidades femeninas, controlan los flujos que corren (o se detienen) sobre la tierra" (Iwaniszewski 2001: 116).

[6] Existen festividades importantes para comunidades campesinas de Puebla asentadas en las laderas

El Rostro, por su parte, es el lugar en donde las comunidades del lado de Morelos suben a dejar su ofrenda con motivo de la celebración del ritual de petición de lluvias (Paulo 1997, Acevedo 2014). Como su nombre lo indica, es un lugar que asemeja el perfil de Cristo, por ello se le conoce como el Divino Rostro del Popocatépetl.

Junto con las analogías del cuerpo humano, no hay que dejar de lado la concepción anímica del mismo cerro; es decir, se dice que la montaña "siente y respira": En el caso del Popocatépetl, ante su actividad volcánica, dicen los pobladores que es mejor que el volcán "respire" y no esté "tapado"; de lo contrario, explotaría o "escupiría", lo cual significa que haría erupción (*Cfr.* Vera 2005). Igualmente, cuando en sueños el volcán le pidió al especialista un regalo conformado por pomadas y ungüentos para las quemaduras de los pies, se interpretó como una alusión a los incendios forestales en sus pastizales (*Cfr.* Glockner 2009).

Existe pues, entre las comunidades campesinas, comprender la tristeza o la alegría del entorno natural. Se parte del hecho de que la fuerza[7] que poseen las entidades de la naturaleza se debilita o fortalece por las acciones de los hombres; por lo tanto, el medio ambiente se sensibiliza a partir de sus emociones. Cuando se camina entre los pastizales del volcán, por ejemplo, que son abundantes, y se atraviesa una arena fina, que con el paso del ascenso se llena de nieve, podemos decir que el Popocatépetl

---

del Popocatépetl; dos de ellas, se remiten a la celebración de la Santa Cruz: la primera se trata de la "subida" a El Ombligo, situado aproximadamente a unos 4 mil 200 metros. Ese día, los lugareños visten de flores las cruces que ahí se encuentran y colocan una ofrenda que se destaca por la fruta —sobre todo por el melón y la sandía, caracterizadas como "fruta de agua", por su jugosidad—; la cerveza, que sirve para propiciar una tierra fecunda; las botellas de agua con pescados crudos, para atraer el agua; entre otros objetos. Se hacen rezos, oraciones y plegarias improvisadas por parte del especialista para implorar la lluvia y el buen temporal. También se le llevan regalos, los cuales pide el volcán en los sueños del tiempero. Posteriormente se realiza la danza de los listones de colores —que consiste en entretejerlos alrededor de un palo largo, sobre todo los que suben por primera vez—, concluyendo con un baile —ya que también suben instrumentos musicales— y la degustación de los alimentos —que a veces consiste en pescado de huesito en salsa roja o mole negro— entre todos los asistentes (Cfr. Glockner 1993 y 1995, Fernández 1998 y 2000, Juárez 2015).

La otra celebración corresponde a la subida al Iztaccíhuatl, doña Rosita, la cual acontece el día siguiente; es decir, el 3 de mayo, donde el paraje principal se encuentra a un costado de una cascada, lugar con una pequeña cueva. En estas ceremonias, la actividad principal es "vestir" las cruces de flores y solicitar un buen temporal, así como la fertilidad de la tierra mediante la colocación de ofrendas (las cuales contienen objetos específicos relacionados con la imploración de la lluvia); asimismo, se llevan regalos y danzas, concluyendo con la degustación de los alimentos entre todos los asistentes.

[7] La fuerza es el un vínculo que tiene una energía vital —*chicahualiztli*—, que incluye tanto "el trabajo físico, como actividades rituales, afectivas, espirituales o creativas. Hay una dimensión social, de intercambio reciproco, implícita en esta formulación" (Good 2004: 155).

está *alegre*, pues ha vivido el curso exacto que una naturaleza sana ofrece; incluso, se manifiesta con fumarolas y los rayos del sol a la llegada de los pobladores a sus moradas. Reconocer y actuar en consecuencia a partir de las emociones tanto positivas, como negativas, refleja un estado armónico que permite actuar a tiempo ante cualquier desequilibrio. En el caso de las comunidades indígenas, se admite que el entorno natural es la base de su composición cultural.

Los especialistas rituales le han dado un trato especial al Popocatépetl, sobre todo los especialistas meteorológicos, llamados, también, graniceros, tiemperos, ahuizotes, rayados, cuarteados, entre otros, según sus particularidades y funciones (*Cfr.* Juárez Becerril 2014, 2015b). Junto con sus comunidades, a largo de la historia milenaria, lo han concebido como gran contenedor de agua, por ello, hay que festejarlo y saber qué necesidades y deseos transmite mediante sueños.

La Mesa, un lugar entre nubes

En el Popocatépetl existen otros lugares que, si bien no son vistos como parte de un cuerpo humano, son parajes o santuarios naturales donde las comunidades han considerado que constituyen un "portal" de comunicación con las entidades sagradas.

La Mesa, debido a su estructura física rectangular, es una enorme piedra volcánica rojiza, producto de una de las emanaciones del volcán que funge como una mesa en la cual se depositará una ofrenda para el volcán con motivo de su cumpleaños. Otras personas la consideran un altar; sin embargo, La Mesa es el nombre más común.

Dicha celebración en el santuario natural se celebra cada 12 de marzo y para llevar a cabo el festejo, se necesita de una organización previa, la cual se detalla a continuación:

Los preparativos

Un día antes de subir al volcán, el especialista ritual, o tiempero, se organiza con la gente de la comunidad de Santiago Xalitzintla, Puebla, que asistirá a la ceremonia, ya que la salida es al día siguiente, muy temprano. Para esto, personas locales y de otros poblados (como san Nicolás de los

Ranchos, Atlixco y Cholula, principalmente) confirman su asistencia a lo largo de la tarde. Ellos, junto con los familiares del especialista, llegan con una gran variedad de fruta (plátanos, melones, uvas, naranjas, manzanas, ciruelas, papaya, sandía), bebidas alcohólicas (cervezas y tequila) pan y obsequios personales, como ropa o accesorios. Se trata de una cooperación voluntaria para el Popocatépetl.

También hay un "regalo especial", del que, hasta el momento, nadie sabe. Se trata de un obsequio diferente, a veces costoso. Es lo que el volcán ha pedido, muchas veces, a alguna persona en especial o, en ocasiones, lo otorga de manera voluntaria una persona o un grupo reducido de gente, que se comprometen a establecer vínculos más estrechos tanto con el volcán, como con el especialista. Nadie debe enterarse quién es esa persona y cuál es el regalo, pues es parte de la dinámica del ritual.

Al caer la noche, el especialista ya tiene listo el mantel nuevo (para colocar la ofrenda), las veladoras y el copal, artículos que coloca en la mesa principal junto al altar de su casa. Mientras, su familia prepara los alimentos (masa para las tortillas y huevo guisado) que se compartirán al día siguiente.

Algunas de las personas se quedarán en la casa del anfitrión, así que la familia acomoda a todos los que llegan ese día —de seis a 10 personas—, se trata de invitados especiales o de gente que quiere presenciar el ritual y ha sido invitada previamente. Ellos se quedan en un cuarto con camas y petates. Llegan, también, desde la Ciudad de México y otros estados, los hijos de la familia anfitriona, junto con sus esposas e hijos.

El día de san Gregorio

Alrededor de las 5:30 de la mañana del 12 de marzo, el especialista ritual arregla los últimos detalles: flores (generalmente, claveles rojos), un cirio y una jícara roja, que contiene el obsequio principal para *don Goyito*. Ésta se le entrega discretamente a quien que le tocó obsequiar el regalo especial a fin de que la lleve durante el recorrido en ascenso hacia La Mesa.

Poco a poco, las personas despiertan y empiezan a alistarse, van muy abrigados, pues la cima del Popocatépetl casi siempre está cubierta de nieve.

En ocasiones, las personas de los otros poblados se retrasa, aunque también la camioneta, y llegan personas que no estaban contempladas, como músicos, danzantes u otros acompañantes.

Por lo general, la salida es a las 7:30 de la mañana, momento en que parten los transportes rumbo a las faldas del volcán. El trayecto es algo incómodo porque hace bastante frío y algunas personas van paradas; sin embargo, se sienten contentas y tienen mucha fe y alegría por visitar a don Goyo; además de que disfrutan el paisaje, puesto que se trata de un gran bosque de coníferas desde el cual, en aparente lejanía, se aprecia el cráter del volcán. Durante el trayecto, como ya es costumbre, se topan con los militares,[8] que hacen el conteo de las personas (30) que se adentran a la denominada *Zona Roja* del volcán, según el Mapa de Peligros del Popocatépetl (1997).[9]

Se realiza un recorrido de una hora hasta llegar a la zona alta, donde ya es imposible transitar en vehículo, por lo que el resto del camino es a pie (inicia a las 8:30 de la mañana) y dura de tres a cuatro horas, según el ritmo de los asistentes: la gente que ya está acostumbrada tarda menos, especialmente el tiempero, quien tiene que ser el primero en felicitar a don Gregorio junto con la persona que dará el obsequio.



Ascenso al Popocatépetl. Fotografía de Alicia Juárez.

En el trayecto hay una permanente vigilancia para que nadie se extravíe; asimismo, entre los asistentes se ayudan para cargar mochilas o los distintos artículos para la ofrenda (ramos de flores, cacerolas, bolsas de

[8] Instalados desde que el volcán reinició su actividad (1994). Los militares impiden el paso a los lugareños por peligro de una erupción; sin embargo, a veces, para evitarlos, los lugareños cambian el camino, a pesar de atrasar la subida. Últimamente se ha llegado a un "acuerdo" de que es bajo la responsabilidad de las personas el ascender a la cima del volcán, ya que para las comunidades locales, nadie les puede impedir continuar con sus tradiciones y aceptan tal condición, pues el Popocatépetl es considerado su amigo y protector (*Cfr*. Juárez Becerril 2009a).

[9] Elaborado por investigadores del Instituto de Geofísica y del Instituto de Geología, de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como por otras instituciones norteamericanas.

comida). Conforme avanzan las horas, el camino es más pesado, pues se transita por el bosque (una hora, aproximadamente) hasta atravesar una enorme barranca y encontrarse con los pastizales amarillos que se mezclan con la fina ceniza, que suele estar húmeda, por lo que, al momento de ascender la pendiente, el paso es más preciso.[10] Mientras se camina por la arena y descienden las nubes, es posible hallar enormes piedras volcánicas.

El punto final lo marca un camino de piedra pómez; posteriormente, unas enormes piedras rojizas, a las que hay que escalar, puesto que arriba de ellas se encuentra una zona plana, La Mesa, el lugar donde se realiza la ceremonia. Sin duda, es el momento cumbre, ya que constituye el último esfuerzo. Cabe destacar que, a lo largo del recorrido, la gente tiene un diálogo con el volcán, pues le brindan su esfuerzo y le piden energía para subir. Igualmente, piden permiso si van a tomar alguna piedra para llevársela a sus casas o si necesitan tomar alguna vara para apoyarse en ella durante el camino.



La Mesa del El Popocatépetl. Fotografía de Alicia Juárez.

En ocasiones, el Popocatépetl se manifiesta a lo largo del trayecto mediante pequeñas exhalaciones o fumarolas impresionantes, las cuales asombran y causan temor entre los asistentes porque se escucha una especie de rugido al interior de la tierra.

[10] Para el mes de mayo, en la visita a El Ombligo, la arena es más fina; es decir, está suelta por el calor, con lo cual, el camino es más difícil, ya que al dar los pasos uno se hunde en la arena sin poder avanzar.

El especialista ritual coloca diversos objetos en la ofrenda, no son objetos específicos como los de la ceremonia del 2 de mayo en El Ombligo; sin embargo, sí guardan cierto orden: se extiende el mantel, se sahúma la mesa y se colocan los elementos, que un grupo de personas pasó al tiempero, quien, hincado sobre una enorme roca, los levanta (ofrece) hacia el cráter del volcán y los deposita. Primero las flores, las cuales rodean el borde de la ofrenda; después la fruta (plátanos, melones, uvas, naranjas, manzanas, ciruelas, papaya, sandía) y los demás alimentos (pan y tortillas) junto con las bebidas (cervezas y una botella de tequila) y las velas y un enorme cirio. Más tarde, se le ofrece un guisado especial: pollo en chile rojo. Para finalizar, toca el turno de los regalos, donde la esclava de oro es el cierre de la colocación de los objetos de la ofrenda. En caso de que haya danzantes, ellos inician sus bailes y alabanzas.



El especialista ritual deposita los objetos de la ofrenda para el Popocatépetl. Fotografía de Alicia Juárez.



Alimentos para la ofrenda a don Goyo. Fotografía de Alicia Juárez.

Cuando ya están todos los elementos de la ofrenda, el tiempero llama a quien ha de entregar el regalo especial. Delante de todos los presentes, le entrega el regalo, el cual no se ve a simple vista, pues está envuelto de papel china o tela. El especialista, a su vez, lo entrega al volcán (hace la misma reverencia que practicó con los objetos anteriores). Otros acompañantes también pueden llevar presentes, los cuales se colocan en la misma jícara. En el instante en que se está ofreciendo la jícara, un ayudante toca una campana, como símbolo de que es el acontecimiento más importante del ritual. En todo momento, especialmente éste, las personas muestran respeto y solemnidad, mientras el especialista reza silenciosamente (recordando que también esta ceremonia se realiza con el fin de prepararse para el temporal, la siembra y la cosecha); por su parte, los danzantes pueden continuar bailando.

Una vez colocado el regalo, se pronuncian rezos católicos (*Padre Nuestro*) y se encienden las veladoras y el cirio. En ese momento, concluye la colocación de la ofrenda y es el cierre de la ceremonia. La gente aprovecha para acercarse más a la ofrenda, tocar La Mesa (la roca volcánica), persignarse y hacer sus ruegos personales.

Llama la atención el paisaje, pues además de las fumarolas y la neblina que oculta la visión después de 50 metros, hay probabilidades de que caiga aguanieve, aunque también de que salga el sol; por ello, este lugar se considera un santuario natural.

Resguardados del frío, tras la misma roca se hace una pequeña fogata para calentar las tortillas y compartir los alimentos. Para Glockner, "el acto de comer no implica la suspensión del ritual; *más bien*, es una forma de continuar su celebración, pues la comida se comparte con los cerros y los volcanes que han sido convocados a recibir y 'merecer' sus propios alimentos" (Glockner 2000: 214-215). Cuando empieza a bajar la temperatura, se reparte un poco de mezcal.

Entonces, la gente aprovecha para tomar fotos, convivir y platicar de la gran experiencia; específicamente de los cambios del clima, pues lo interpretan como una manifestación de agradecimiento y satisfacción por parte del Popocatépetl. A las tres de la tarde, antes de partir, todos los asistentes limpian el terreno y recogen la basura. El especialista ritual retira los obsequios de la jícara y los entrega a la persona que dio el regalo especial,

los cuales se depositarán en la volcana Rosita Iztaccíhuatl. Se apagan las veladoras y todo lo demás se queda en el lugar.

El descenso es mucho menos complicado, ya que son pendientes donde uno toma velocidad; sin embargo, se resiente el cansancio de la mañana. El trayecto dura dos horas, hasta llegar a donde estaban las camionetas, alrededor de las cinco de la tarde. Llaman la atención los asistentes que a veces ya no pueden caminar porque sufrieron alguna caída brusca, recibiendo siempre el apoyo de los demás. Asimismo, suelen repartirse refrescos o un poco de comida. En punto de las seis de la tarde, las camionetas parten hacia Santiago Xalitzintla. Durante el trayecto de hora y media, algunas personas aprovechan para dormir y otras para platicar acerca del volcán, el paisaje, las diversas ceremonias que han presenciado, política o la crisis económica.

Ya en la comunidad, el tiempero invita a la gente a cenar a su casa, puesto que algunas de las personas (las nueras y algunas vecinas) que se quedan allí, preparan una comida-cena (chicharrón en salsa verde y frijoles, por lo general). Muchos aceptan y otros prefieren retirarse, terminando así la celebración a don Gregorio. En algún momento, la persona que porta el regalo especial, le entrega al especialista los obsequios para que los guarde.

La próxima cita será para dentro de casi dos meses: el 2 de mayo, fecha en que acontece el ascenso al Ombligo, en el Popocatépetl, aunque será al día siguiente, el 3 de mayo, en el Iztaccíhuatl, cuando se cierre el compromiso de entregar el regalo oficialmente para don Goyo.

Reflexiones finales

La Mesa, lugar ubicado entre las nubes, es un santuario natural, gracias a que cumple con las características únicas de un entorno natural provisto de climas extraordinarios —viento, lluvia, nieve, neblina y ligeros rayos de sol— que se suscitan, a veces, al mismo tiempo o que cambian en segundos; así como con la magnificencia de lo que implica un volcán activo. La cercanía con su cráter nos ofrece la presencia de grandes rocas, material volcánico y el temblor de la tierra.

Además, es un santuario por el significado cultural que tiene para los asistentes y los lugareños, pues constituye el espacio donde depositarán sus regalos y esperanzas de vida que, sólo en aquella región, el coloso otorga.

Si bien no hay un registro exacto que aporte datos acerca de las peregrinaciones anteriores a La Mesa, hoy en día, el compromiso con el volcán de llevarle una ofrenda hasta lo más alto, implica la fertilidad en la tierra. En este sentido, la visita al santuario constituye un acto de preparación para la nueva temporada de siembra y cosecha.

Referencias bibliográficas

Acevedo, Yleana

2014 *El camino del héroe, soñador de lluvia y granizo: Elementos que conforman el mundo de los graniceros a través de una perspectiva arquetípica,* Amazon Digital Services LLC.

Broda, Johanna

1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana,* vol. 6, Madrid, pp. 245 – 327.

1996a "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas Mesoamericanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 427- 469.

1996b "Paisajes rituales en el Altiplano Central", en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 20, México, pp. 40-49.

2009 "Simbolismo de los volcanes: Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana", en *Antropología Mexicana,* vol. xvi, núm. 95, México, pp. 40-47.

Fernández, Aurelio

1998 "Los imaginarios en el Popocatépetl", en *Elementos,* núm. 30, Universidad Autónoma de Puebla, uap, México, abril-junio.

2000 "Los volcanes y los hombres" en *Cuadernos de Extensión,* núm. 3, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, p. 79.

Giménez, Gilberto

2001 "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", en *Alteridades,* núm. 22, México, pp. 5-14.

2005 "Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la región central de México", en *Teoría y análisis de la cultura,* Colección Intersecciones, vol. 1, México, pp. 429-450.

Glockner, Julio

1993 "La Cruz en el Ombligo", en *Crítica, Revista Cultural de la UAP,* núm. 50, Nueva Época, pp. 61-65.

1995 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl e Iztaccíhuatl,* Grijalbo, México.
2000 *Así en la tierra como en el cielo,* Grijalbo, México.
2009 "Mitos y sueños de los volcanes", en *Antropología Mexicana,* vol. XVI, núm. 95, México, pp. 64-69.

Good, Catharine
2004 "Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good (coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 153-176.

Iwaniszewski, Stanislaw
2001 "Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatépetl", en *La Montaña en el Paisaje Ritual,* unam/Conaculta/inah, México, pp. 113-148.

Juárez Becerril, Alicia María
2009a "Monitoreando la vida: Percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatépetl frente a la visión tecnocrática", en *Religiosidad Popular y Cosmovisiones indígenas en la Historia de México,* Johanna Broda, (coord.), inah / Conaculta, México, pp. 129-145.
2009b "Una esclava para el Popocatépetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a don Gregorio", en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales,* Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, pp. 331-348.
2014 "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales", en *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares* (Ramiro Gómez Arzapalo y Alicia Juárez, coords.), Artificio Editores, México, pp. 69-89.
2015 *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central***,** Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México.
2015b "Graniceros: el papel de los especialistas rituales y la religiosidad popular", en *Cosmovisión y ritualidad mesoamericana. Homenaje a Johanna Brod*a, Alejandra Gámez (coord.), Benemérita Universidad de Puebla, Puebla.

Montero, Arturo
2002 *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana,* Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, México.

Paulo Maya, Alfredo
1997 "Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 255-288.

Rivas, Francisco
2010 "Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo", en Francisco Castro y Tim Tucker (coords.), *Matlalcueyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo,* tomo II, El Colegio de Tlaxcala, A. C., Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Mesoamerican Research Foundation, pp. 11-48.

Robichaux, David
2008 "Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala", en Anamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias: Antropología del clima en México,* Publicaciones de la Casa Chata/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 395-432.

Vera, Gabriela
2005 "Ancianos, tiemperos y otras figuras de autoridad en dos comunidades del volcán Popocatépetl", en *La disputa por el riesgo en el Volcán Popocatépetl*, Jesús M. Macías (coord.), Publicaciones de la Casa Chata/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 99-163.

1997 *Mapa de Peligros del Volcán Popocatépetl,* Instituto de Geofísica/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Un santuario natural: la morada de Cuahuxihuan

Adelina Suzan Morales

En este artículo abordamos el caso de la peregrinación *La ida por la flor*, que se desarrolla durante el culto a los santos patronos del municipio de Xico, Veracruz. Este evento se considera parte del proceso ritual para celebrar a los santos católicos de cada barrio, ranchería y, sobre todo, de la cabecera municipal. Las prácticas que abordamos son expresiones de la cosmovisión, las cuales manifiestan, simbólicamente, el vínculo entre la sociedad y la naturaleza. Consideramos que la presencia de dichos fenómenos son el resultado de una construcción histórica que data de época prehispánica y que tuvo importantes transformaciones, en el momento de la Conquista y la colonización española, por ejemplo, y así sucesivamente, mediante diferentes corrientes ideológicas.

Las procesiones y peregrinaciones que se dirigen a espacios sagrados, donde se ubica la morada de una divinidad, son acciones colectivas que podemos considerar fenómenos de la religiosidad popular. En México, como en muchas regiones de América, la religiosidad popular se ha construido a través de un proceso de larga duración. Dicho proceso inicia con la introducción de la religión católica del siglo XVI. Desde ese momento se genera una continua lucha y adaptación entre los principios de la religión mesoamericana y la doctrina católica.

Siguiendo la propuesta de Félix Báez-Jorge, es importante destacar que durante este proceso de enfrentamiento entre las sociedad indígena y la hispana, surgen contradicciones y reformulaciones en tres momentos: "la destrucción de la configuración cultural prehispánica; las estrategias de resistencia indígena, y las expresiones diversas de la reinterpretación simbólica y ritual" (Báez-Jorge 1998: 59). Por lo tanto, proponemos que las manifestaciones religiosas que abordamos aquí, también son resultado de este largo proceso que se ha reelaborado en las sociedades de tradición agraria y en espacios donde existió el culto a la tierra.

La información que presentamos corresponde al municipio de Xicochimalco; sin embargo, el fenómeno religioso que citamos se reproduce en muchos municipios de la región del las altas montañas, tanto en el centro de Veracruz, durante diferentes fiestas patronales del año, como en otras regiones de México. En estas manifestaciones religiosas, consideramos varios aspectos importantes:

- El viaje o trayecto que recorre la comunidad; es decir, la peregrinación.
- El espacio natural al que llega el grupo de peregrinos y el vínculo con la entidad que vive allí (el monte).
- Las ofrendas para las entidades sagradas, el trabajo y el sacrificio colectivo.
- La dinámica de las relaciones sociales, que se refuerza en cada ciclo ritual entre los individuos de una comunidad; así como las relaciones que se reproducen entre los miembros de las comunidades de la región y de los pueblos visitados durante la peregrinación.

El santuario natural

Siguiendo con el estudio de la religiosidad popular y, en particular con el de los santuarios y las peregrinaciones, encontramos que Gilberto Giménez considera que los santuarios son centros sagrados donde se rinde culto a vírgenes, santos o algún héroe mítico popular. Allí acuden peregrinaciones del catolicismo popular sobrepasando el ámbito local. Además, representa el principal factor de socialización de la piedad popular. A tales espacios acuden grandes grupos de gente. "Estas peregrinaciones anuales, con ocasiones de algunas fechas especiales de festividad, sobre todo, se caracterizan por ser prácticas rituales con gestos estereotipados, con ofrendas de dinero y prestaciones físicas que implican sacrificio" (1978: 15).

La razón de dicha dinámica puede tener un origen prehispánico en México. Según Francoise Odile Neff (2012), las peregrinaciones tienen un sentido especial en sociedades que poseen raíces del nomadismo o seminomadismo particularmente y en las sociedades nahuas, su concepción del *ollin* (movimiento); por lo tanto, existió una filosofía del movimiento, una filosofía asociada al sacrificio y al calendario, como en el caso de la tradición mesoamericana. Para dicha autora:

> La peregrinación, podríamos afirmar, es la figura misma del movimiento, vuelve visible un espacio-tiempo, una geografía que se constituye con el paso de quienes, humanos y no humanos, lo atravesaron dejando impresas sus huellas. Los recorridos están señalados en la superficie del mundo por elementos del paisaje, que atestiguan la presencia persistente de antiguos peregrinos y abren puertas hacia la dimensión histórica de la memoria (Neff 2012: 53).

Estos espacios funcionan como límites territoriales y lugares de culto donde los hombres se comunican con los dioses; asimismo, se conceptualizan como el límite entre la tierra y la morada de los dioses. Son espacios asociados al mundo de los dioses y de los antepasados. En el estudio de la cosmovisión y del culto a los cerros, contamos con el concepto *paisaje ritual,* propuesto por Johanna Broda (2001), que es la apropiación del paisaje físico mediante elementos simbólicos, manifestaciones rituales y expresiones conceptuales que, a su vez, se articulan con aspectos vinculados a la organización, económica y política. Podemos decir que el paisaje ritual es la materialización del pensamiento sagrado de una sociedad proyectado sobre el espacio físico. Con base en el estudio del culto mexica, la investigadora ha propuesto que:

> Los lugares de culto mexica conformaban un paisaje ritual; es decir, un paisaje culturalmente transformado a través de la historia. El paisaje ritual conectaba los centros políticos, caracterizados con sus grandes templos, con lugares en el campo donde había adoratorios de menor categoría; estos santuarios resaltaban los fenómenos naturales y estaban vinculados con el culto a los cerros, las cuevas y el lago (Broda 2001: 296).

Muchos de los cultos actuales de la religiosidad popular tienen sus raíces en antiguos cultos mesoamericanos, y, en ocasiones, los espacios naturales que destacan en el paisaje, y que fueron morada de antiguas divinidades, ahora son moradas de los santos patrones.

Para Alicia Barabas (2006), los espacios de culto que se ubican en sitios destacados del paisaje son santuarios naturales y los define como lugares geográficos referenciados con pequeñas construcciones, como piedras amontonadas, cruces, pequeños oratorios.

> Estos santuarios son lugares donde moran los dueños o entidades poderosas y ambivalentes de la naturaleza que controlan el clima, los recursos y los bienes, en ocasiones consustanciados con los santos católicos. Los santuarios emblemáticos de etnoterritorios o subregiones étnicas requieren de un desplazamiento a veces prolongado. La gente peregrina a ellos por diferentes motivos (Alicia Barabas 2006: 66).

Antecedentes del culto a los cerros

Para entender la presencia de los santuarios naturales, que en la actualidad persisten como una reinterpretación simbólica, de antiguos cultos, contamos con los antecedentes del culto a la tierra. En Mesoamérica, el culto agrario se basó en los ciclos de cultivo de la planta del maíz y en los periodos estacionales de lluvias y secas. Estas características y las condiciones geográficas fueron fundamentales para la construcción del culto a Tláloc, los cerros y la lluvia. Con relación a éste, se elaboró un calendario festivo en el que las fuerzas de la naturaleza se convirtieron en divinidades. A ellas se dedicaban las festividades en cada ciclo, con la intención de propiciar el tiempo favorable para el buen cultivo y el bienestar colectivo.

El culto a Tláloc tuvo su origen en el periodo Preclásico y se desarrolló en los siglos posteriores. Se basó en la observación geográfica, el cumplimiento del ciclo hidrológico y el crecimiento de la planta del maíz. En el estudio a las fiestas mexicas, el ciclo agrícola y los ciclos climáticos anuales, Johanna Broda encuentra que, en la etnografía del siglo XVI, registrada por Sahagún y Durán: "la división básica del año se hacía en *xopan*, tiempo verde, la estación de lluvias, y *tonalco,* tiempo de sol y de calor; es decir, la estación de secas (Carrasco 1979: 53, Broda 1983: 156-157). Tláloc se ubicaba en la temporada de lluvias vinculado a la fertilidad y su fiesta iniciaba a la mitad del año.

En el desarrollo de la agricultura del maíz, las características geográficas de Mesoamérica fueron determinantes. Los cerros y las montañas han desempeñado un papel importante desde los primeros tiempos. Mediante la observación de la naturaleza, las sociedades prehispánicas pudieron distinguir la dinámica del ciclo hidrológico con relación al cielo, el espacio terrestre y el interior de la tierra, así como con la articulación de distintas fuentes de agua (manantiales de agua, ríos, lagunas y el mar).

Asimismo, los fenómenos naturales, como la lluvia, los relámpagos, el granizo y los truenos se vinculaban con los espacios más representativos

de la geografía. De esta manera, montañas, cuevas, nacimientos de agua y ríos eran considerados seres vivos y su personificación eran los tlaloques o Tláloc, dioses de la lluvia y la fertilidad.

Existen restos arqueológicos que indican cómo, desde las primeras etapas mesoamericanas, se registró el tiempo mediante marcadores (rocas labradas, estelas y templos) sobre lugares importantes del paisaje, desde los que era posible observar el movimiento de los astros y su relación con el clima. Algunos de estos espacios también servían como marcadores astronómicos. De igual manera, representaban lugares sagrados, donde se encontraban los límites entre la tierra y la morada de los dioses a los cuales los pueblos iban a rendirles culto. Estos espacios, en ocasiones, suelen relacionarse con los límites del territorio de un pueblo.

Un santuario: Cuahuxihuan y su morada

Los antecedentes históricos de Xicochimalco muestran una asociación con el culto a los cerros desde época prehispánica; por lo tanto, hoy en día continúa cumpliendo la función de un santuario, pero no se le rinde culto a una imagen de virgen, santo o cristo. Sin embargo, se trata de un espacio dominado por una entidad telúrica de la cual no existe imagen física. El lugar al que viajan los peregrinos de Xico y municipios vecinos, es un lugar que podemos considerar como parte del paisaje ritual.

Esta práctica se presenta en diferentes municipios de la región del centro de Veracruz y en municipios vecinos de Xico, como Teocelo, Coatepec, Jalcomulco, Ayahualulco, entre otros. Todos van a las faldas de la montaña del Cofre de Perote.

A Xico se le conocía como Xicochimalco. Se ubica en la Sierra Madre Oriental, en la zona del bosque de niebla, entre la región de las grandes montañas del Centro de Veracruz. En el paisaje de Xicochimalco destaca el dominio del Cofre de Perote, antiguamente llamado Nappatecuhtli, con el cual colinda, por la parte oeste, el territorio del municipio. Este espacio se caracteriza por una diversidad de niveles altitudinales que van de los 4 mil 240 msnm, en la peña del volcán Cofre de Perote, hasta los 800 msnm, en las tierras de producción de caña de azúcar. Esto ha generado una diversidad de nichos ecológicos, que han sido explotados a través de la historia y de los distintos modelos económicos que aquí se introdujeron.

Las características geográficas de dicho territorio lo ubican como un punto de contacto con una vieja ruta que iba del centro de Veracruz al altiplano central; característica aprovechada por las sociedades prehispánicas en sus migraciones. Durante la Conquista y la Colonia también fue una de las rutas de comunicación.

Culturalmente, Xicochimalco se ubica en la región del Totonicapan; sin embargo, se sabe de la presencia nahua proveniente de las migraciones chichimecas y el dominio mexica (en la actualidad existen recordantes de la lengua náhuatl),[1] pero es a partir de la conquista española que recibió influencia hispana. Además, las relaciones sociales y económicas con la ciudad de Xalapa, así como con otros pueblos de la región y de otras regiones, como Puebla y Perote, han favorecido una dinámica de continua transformación cultural, aunque en esta sociedad prevalece un carácter rural ocasionado por su relación cotidiana con el medio ambiente natural.

El volcán Cofre de Perote se ubica en la parte oeste del territorio. En el contexto del culto a Tláloc, es importante destacar que dicho volcán se ha identificado en el códice de *Cuauhtinchan 2* (Yoneida 1991) como el cerro de cuatro niveles. En el último nivel, la cumbre está representada por la imagen de Tláloc y, junto a ella (lado izquierdo), se encuentra el glifo de Xicochimalco.



Códice Cuauhtinchan 2.

[1] Para Andres Hasler, los nahuas de Xicochimalco tienen relación con los nahuas de Tlaxcala y están vinculados a grupos otomíes.

Nauhcampatépetl es el nombre prehispánico de esta montaña y se vincula a los términos náhuatl *nauhcampa*, de cuatro partes, en cuatro lugares, y *tepetl*, montaña (Siméon 2007: 306 y 497); y puede interpretarse como "uno de los cuatro señores" (Sahagún 1992); también se considera señor de las Cuatro Direcciones o una advocación de Tláloc (Montero 2004: 133). Entre uno de los desdoblamientos de Tláloc se encuentra Nappatecuhtli (el señor Cuádruple), divinidad en la que se concentraban los cuatro tlaloques que sostenían el cielo, los cuatro postes en su aspecto acuático (López Austin 1994: 175). Las fuentes etnográficas actuales lo describen como un encanto:

> En el Cofre de Perote se abren los encantos en virtud y se escucha música muy elegante, allí hay muchas flores y semillas muy bonitas, que en otro lugar no puedes ver, pero debe salir uno pronto y no ambicionar.[2]
> Se llaman encantos porque dicen que vas y allí te encantas, ahí te puedes quedar para siempre. Allí está todo, que dios de la tierra, que dios del agua, que dios de las semillas, como la iglesia es otro encanto. De ahí no puedes sacar nada.[3]

El Cofre de Perote es una montaña sagrada, donde habitan los tlaloque proveedores de las distintas aguas, lugar de riqueza donde abundan las semillas, las plantas y el agua que se conecta con el mar. También se identifica con Tláloc, como señor de la Tierra, al relacionarse con el señor del Monte o Cuahuxiban o Juan del Monte. Blanca Noriega (1994) recupera información acerca del Cofre de Perote: "Decían que allá en el encanto del Cofre de Perote viven los tlamatines. Son cuatro hombres y cuatro mujeres. Tienen cuatro ollas: una llena de granizo, otra llena de relámpagos, otra llena de truenos y otra llena de nubes. Cuando hay tempestad, es cuando abren tantito la tapa de las ollas, que hacen destapar a la medida exacta" (Noriega 1994: 166).

La palabra náhuatl *Cuauhxihuan* que se escucha en Xicochimalco está relacionada con el espacio silvestre donde abundan los árboles, la montaña que incluye el bosque de niebla y la región de malpaís.[4] Por lo tanto, lo aso-

---

[2] Testimonio de Emilia Juárez, en 2006.

[3] Testimonio de Antonio Gonzales (florero), en Xico, Veracruz, en 2005.

[4] Esta región se caracteriza como zona volcánica y pedregosa. En Veracruz se presenta en las Vigas, el Espinal y Naolinco, pero los pobladores de Xico acuden a la zona de Alchichica, Puebla, o a los

ciamos con el termino náhuatl *quahuitl*, que se traduce como árbol, viga o palo (Simeón 2007). De esta manera, por *Cuauhxihuan* podemos entender "los que viven donde hay árboles".[5]

El señor del monte tiene esposa, es Juanita.[6] Ambos son los dueños del espacio silvestre y son quienes otorgan los bienes que se encuentran en el espacio natural, o jardín, como lo llaman los xiqueños, que describen a esta entidad como un anciano que vive y protege las cosas que allí se encuentran. Es común oír hablar de él, sobre todo durante las fiestas litúrgicas. Los hombres acuden a él aunque no es un santo, pues otorga muchos recursos naturales que posee en su territorio: flores, bejuco y olivo para las ofrendas de los santos patrones.

Es posible comparar estas descripciones con la propuesta de Arturo Gómez acerca de los nahuas de Chicontepec. En éste caso, los dioses son entidades próximas al hombre que funcionan como gobernantes sagrados, controlan los recursos naturales y las riquezas. Cabe destacar que reparten los bienes según se les ofrenda y rinda culto (Gómez: 2005).

Entre los totonacas del norte de la Sierra de Puebla, Alain Ichon (1990) registra que los dueños o señores se conocen como amos, dueños, patronos. Estas entidades no son creadores, sino propietarios, son delegados de las deidades superiores para representarlo en cada elemento de su dominio, cielo, agua, tierra cultivada, monte (Ichon 1990: 153).

> El Dueño del Monte (Stiku wa kakiwi: el dueño de todos los árboles, dueño de la parte no labrada: del monte. Se llama Aksanjan, deformación de San Juan [...] o el Perdedor, el que hace que los cazadores pierdan el sentido de la orientación. El Dueño del Monte es dueño de los panales silvestres y de los hongos amarillos (Ichon 1990: 154).

Por otra parte, Alicia Barabas (2006), en su estudio sobre las entidades territoriales de los pueblos indígenas de Oaxaca, indica que los Dueños son antiguas deidades, poderosas hierofanías que representan símbolos de po-

límites entre Puebla y Veracruz. Se tiene la creencia que en esta región de malpaís "cuando se transita por la noches sus veredas, éstas se transforman en profundos abismos de los cuales emergen animales gigantes monstruosos que atacan a las personas" (Espejo 1994: 169 en Madrazo 2000: 23).

[5] Johanna Broda (comunicación personal, 2007).

[6] Ella se encarga, especialmente, de cuidar a los animales del monte, para que éstos no perjudiquen los cultivos del hombre. Por eso, a ella se le pide antes de sembrar para proteger los campos de cultivo.

der. Además, siguiendo la definición de Miguel Bartolomé (2004), se consideran como representaciones colectivas insertas en la conciencia colectiva y corresponden a vivencias compartidas manifiestas mediante prácticas rituales y creencias. Barabas considera que estos seres representan una entidad multisignificativa y su dominio es el monte. Mientras que en la clasificación del espacio a este ser le corresponde el monte, el territorio del pueblo le toca a los hombres; sin embargo, podemos decir que en el pueblo, los seres que dominan no sólo son los hombres, sino también los santos.

La Ida por la flor

En Xicola, organización ceremonial, se encuentran a cargo de la junta parroquial, integrada por las mayordomías, el cura y las cofradías y el trabajo colectivo y los voluntarios del pueblos. Durante las festividades del calendario ritual católico participan danzantes, rezanderas, mujeres que elaboran la comida, diferentes gremios, barrios del pueblo y el grupo de floreros que se encargan de elaborar el arco de la portada de la iglesia. Esta gran ofrenda implica la organización de la peregrinación la *Ida por la flor.*

Esta dinámica se presenta durante las diferentes festividades de los santos católicos de los barrios del municipio; pero destaca el proceso de elaboración del arco, durante las festividades de María Magdalena, en julio, en plena temporada de lluvias, y para san Miguel Arcángel, en septiembre, cuando inicia la temporada de sequía. Estos santos representan el corazón del pueblo. En estas fechas, participa gran parte de la comunidad.

Como hemos mencionado, la peregrinación tiene como finalidad obtener los recursos naturales para elaborar el arco floral, que se ofrenda a los patronos del pueblo. Este acto se considera como un sacrificio o pago, el cual se debe cumplir para obtener de las entidades sagradas, lo solicitado. Por lo tanto, la comunidad considera la peregrinación como sagrada, y para participar se necesita voluntad.

La primera semana de julio o septiembre se realiza la *Ida por la flor* a la montaña. Para la ofrenda de María Magdalena, se ocupan flores de cucharilla; por lo que se dirigen hacia la zona de malpaís, región semiárida de la montaña, cerca de la laguna de Alchichica. Para la ofrenda de san Miguel Arcángel, se ocupan flores de cucharilla, aunque destacan las flores de bromelias. Se trata de plantas epífitas, que cumplen una im-

portante función en el ciclo hidrológico del bosque de niebla al crecer con el agua que se filtra de la neblina. Esto significa que la comunidad acude a las dos regiones (árida y húmeda) de la montaña para obtener los recursos naturales.

Preparación de la peregrinación

Alicia Barabas, a partir de sus estudios en Oaxaca, distingue un modelo de representación del espacio consistente en una dimensión horizontal y vertical. Esta visión permite entender la distribución y apropiación del territorio a nivel local y global, tanto del territorio de la comunidad (humano), como del espacio silvestre y el monte (los dueños).

> De acuerdo con la dimensión horizontal, se puede decir que todo lugar sagrado es concebido como un centro, a partir del cual se marcan las fronteras y se generan umbrales, esto es, transiciones entre espacios de diferentes cualidades […] y valoración que median la entrada y salida de lugares. Para atravesar estos umbrales, se requiere de ritos protectivos de acceso y salida que implican comportamientos determinados. Centros y fronteras están conectados por redes, que pueden ser caminos, migraciones fundadoras, rutas de procesión y de peregrinaciones hacia santuarios o el camino de los muertos en el inframundo (Barabas 2006: 58).

Las manifestaciones rituales de Xico, que se reproducen cada ciclo anual, aparentemente tienen como finalidad realizar el culto a los santos patrones del pueblo, o corazón del pueblo. Sin embargo, reviven la memoria histórica de la comunidad al recorrer antiguas vías de comunicación y realizar un conjunto de procesos y normas rituales. Esto se puede entender al observar el desarrollo de la ofrenda del arco floral.

La peregrinación y elaboración del arco florar comienza desde un año antes de la festividad. La organización de esta práctica la sostienen seis mayordomos y un capitán. Cada mayordomo se encarga de reunir a un grupo de hombres que se prepararan para ir en busca de la flor a la montaña. Los mayordomos se hacen responsables de la protección y alimentación de su grupo de participantes; mientras que las esposas de los mayordomos preparan la comida especial para el camino de los peregrinos, que consiste en alimentos verdes y nada de carnes o alimentos rojos.

En la peregrinación participan exclusivamente hombres, porque las mujeres pueden ocasionar que las flores se manchen.[7] Además, antes de iniciar esta práctica ceremonial, los hombres se someten a una purificación. Esta preparación consiste en un ayuno de alimentos rojos, picosos o carnes rojas y abstinencia sexual. Una noche antes de partir a la montaña, deben velar y alimentarse con atole, verduras, alimentos verdes. Este proceso ritual se realiza con el propósito de entrar a la montaña, hablar con el señor del Monte, pedir y recolectar los recursos necesarios.

Al amanecer, los peregrinos asisten a la parroquia de María Magdalena, donde se celebra una misa para solicitar su protección y recibir la bendición del sacerdote. La finalidad es cumplir con los santos patrones del pueblo y renovar esta práctica ancestral.

En el contexto de la tradición mesoamericana,[8] quizás sea pertinente comentar lo que registró Bernardino de Sahagún:

> Los mexicas, para festejar la fiesta del Dios Macuilxochitl, también llamado Xochipilli, que da flores o tiene el cargo de dar flores, se sometían los hombres y mujeres a cuatro días de ayuno y abstinencia sexual. Algunos no comían chilli o axi y si comían, solamente a medio día, y a la noche bebían una mazamorra que se llama tlacuilolatolli. (Sahagún 1992: 40-41)

El viaje

La tradición de esta peregrinación data de tiempos inmemorables, y consiste en seguir un camino por la parte oeste del municipio, por una antigua ruta que conecta con el Altiplano, principalmente Perote y Puebla. Es posible que esta misma vía haya sido utilizada desde época prehispánica por grupos humanos que venían del Altiplano Central, entre ellos, chichimecas y mexicas.

Ahora, los cortadores de la flor realizan el mismo trayecto caminando y pasando por los pueblos de Pextla y Tonalaco, población correspondiente al municipio de Xico, hasta llegar al lugar llamado Tlanconteno, municipio

[7] Por la presencia de la menstruación.

[8] López Austin (2002), en su estudio sobre la tradición religiosa mesoamericana, propone que para hablar de ésta, hay que tener presente una división temporal: "La primera parte corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 a nuestros días".

de Ayagualulco, en la zona de malpaís. El viaje de ida y vuelta dura tres días. En las comunidades por donde pasan, son recibidos con alimentos y espacio para pasar la noche.

Desde los años 80, el recorrido se cambió por la ruta Xalapa-Perote, utilizando autos para transportar hombres y plantas. Este camino se usó hasta el año 2005, después de un accidente de carretera donde murió un joven que participaba en la peregrinación. A partir de este suceso, la Junta Parroquial decidió retomar la antigua ruta hacia el altiplano. Este trayecto requiere un mayor sacrificio de los hombres, porque la peregrinación se hace caminando y tienen que cargar las plantas que ellos llaman "mata de agave", con las que se hacen los arcos con flores de cucharilla.

Roberto Williams (1997) compara el agave de donde se saca la flor de cucharilla con "una cebolla de la que nacen unas hojas largas con bordes espinosos. A estos núcleos o cebollas les llaman *ximalli*, cuchara de rey, o simplemente cucharilla" (Williams (1997: 18). Además, llama al grupo de hombres que van en su búsqueda, "cazadores de agave".

En septiembre se realiza un arco floral para festejar a san Miguel Arcángel, segundo patrono de la cabecera municipal, fecha que coincide con el fin de la temporada de lluvias. El arco floral lo elaboran, también, con flores de bromelias, provenientes del bosque de niebla, región que caracteriza gran parte del territorio de Xico. Estas plantas tienen fuerte importancia en el ciclo hidrológico, pues funcionan como filtros de agua, y representan la morada de insectos, arañas y ranas.



Arco floral de bromelias y cucharilla para san Miguel Arcángel.
Fotografía de Adelina Suzan.

La petición de la flor y la ofrenda

Al llegar al lugar donde recolectan las plantas necesarias, se realiza un pequeño ritual que llaman *La petición de la flor*. Esta pequeña ceremonia es realizada por el capitán de la peregrinación, un hombre de mayor edad, con mucha experiencia y conocimiento de la montaña, de la peregrinación y de Juan del Monte.

El cargo del capitán consiste en conservar el orden entre los hombres y la naturaleza; por lo tanto, al entrar en los terrenos del malpaís o del bosque, busca una pequeña cueva o árbol para comunicarse con el dueño del monte. Esta comunicación y petición se realiza mediante una ofrenda de alcohol de caña y alimentos que no contengan carne roja o chile, y se solicitan las plantas para María Magdalena, san Miguel Arcángel o algún otro santo o ceremonia de calendario litúrgico.

El tabaco, los alimentos y el alcohol son depositados sobre el suelo y se le dirigen unas palabras: "*Toteko in ixtlakabintlemoinankeh santo xochil ti para totlaxin, totatzin* dios no pueblo", que se traduce como "Nuestro padre, nuestro dueño, pagamos lo que se pide, la santa flor para nuestro dios patrón y para nuestro pueblo" (Suzan 2008: 136).

Para la comunidad de Xico y de municipios vecinos, esta ofrenda discreta es un evento sagrado. En la cosmovisión de las sociedades indígenas o de tradición campesina, las ofrendas pueden servir como vehículo mediante el cual los humanos se comunican con las divinidades y solicitan su ayuda a cambio de un pago, que puede entenderse, también, como un intercambio reciproco.

Danièle Dehouve (2007) las define como una invitación que se dirige a las divinidades mediante la oración y la manipulación de objetos para obtener comunicación con las potencias. Mientras que para Johanna Broda, las ofrendas representan "el acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales, a pesar de su significado material, tiene una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales. Una ofrenda persigue un propósito; pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres sobrenaturales" (Broda 2009: 47).

La autora sugiere que en la tradición indígena de América (Suzan 2008: 136) las ofrendas se pueden ver como cosmogramas; es decir, una representación simbólica del cosmos, basada en la abstracción a partir de la observación de la naturaleza (Broda 2009: 84); en ocasiones se presentan

mediante objetos contados que representan un lenguaje específico. Broda propone que estos cosmogramas figuran una herencia común en la tradición del Cuarto Mundo[9] (Broda 2009: 85); se trata de una reproducción, a pequeña escala, del universo, de fenómenos y elementos de la naturaleza, así como de importantes espacios de su territorio.

La preparación ritual (ayuno, velaciones) que llevan a cabo los participantes, el recorrido que dura tres días por la montaña, el esfuerzo que emplean para transportar las plantas y la ofrenda que otorgan a Cuahuxihuan, son un proceso ritual que antecede a la ofrenda principal para los santos patrones del pueblo.

Es evidente cómo entre la sociedad de Xico aún se perciben concepciones de tradición mesoamericana, tal es el acto de ofrendar a cambio de algún recurso natural o la preparación ritual para entrar al ámbito sagrado. Para Barabas, entre las sociedades indígenas existe la ética del don:

> Se funda y adquiere legitimidad, en el respeto, el honor, el no agravio y el servicio a los demás, lo que constituye el cimiento moral y jurídico de la sociedad; principio que se traslada a la relación con las deidades. El cumplimiento de la ética del don, con todas sus exigencias, es lo que hace posible mantener buenas relaciones con los otros y con los númenes; donar respeto y ofrenda y obtener a cambio el equilibrio del cosmos, la salud y la abundancia (Barabas 2006: 55).

El regreso y la elaboración de la ofrenda del arco

Después de concluir el corte de las plantas requeridas, los hombres retornan al municipio de Xico. El regreso y la entrada a la cabecera municipal con el cargamento de la flores de cucharilla, o las plantas de bromelia, es un importante evento, que se manifiesta con música, danzas, cohetes y el recibimiento de la gente que sale a las calles por donde cruzan los peregrinos con ellas. El grupo de floreros se dirige a la Capilla de Cristo Rey,[10] donde depositan los recursos necesarios para elaborar la ofrenda del arco: dos

[9] Gordon Brotherston se refiere a este concepto para hablar de la tradición indígena americana que los pueblos de éste continente plasmaron en diversos textos ancestrales (mitos, cuentos, canciones, libros, música, danzas). En ellos se plasmo la explicación del génesis, los dioses, las edades cósmicas, conocimiento acerca del territorio, de rutas de comunicación, historia de los pueblos, entre otros.

[10] Localizada en un cerro en el Barrio de Tapanco, en Xico.

grandes troncos, el bejuco, con lo que se arma la estructura del arco, y las matas de la planta. En el diseño del arco participan hombres de todas las edades y niños. La elaboración dura cinco días y el mayordomo se encarga de alimentar a los participantes durante este tiempo.



Mayordomía del arco floral.
Fotografía de Adelina Suzan.

La ofrenda para los santos patronos

Otro evento con mucha importancia es la bendición del arco floral, la procesión y su colocación en la portada de la iglesia patronal de María Magdalena. Este fenómeno religioso muestra una fuerte participación de la comunidad, sobre todo de los hombres que con gran esfuerzo y devoción lo cargan por las calles principales de Xicochimalco.



Procesión con la ofrenda del arco, Xico, Veracruz.
Fotografía de Adelina Suzan.

Esta práctica es motivada por la fuerte presencia de la comunidad local y de municipios de la región. Asimismo, sobresale la compañía de las imágenes de los santos patronos, en este caso, María Magdalena, danzantes, músicos tradicionales, mayordomos y cohetes. Aunque todo el ciclo de preparación ritual requiere del trabajo colectivo de hombres y mujeres, este día se percibir una gran devoción y un momento en el que se reafirma la identidad del pueblo.

La procesión y colocación de la ofrenda es la manera de pagar y pedir a los santos patrones el bienestar de la comunidad, así como peticiones individuales de los participantes. El sacrificio de los hombres y el trabajo colectivo y voluntario es la principal ofrenda principal para los santos.

Elementos de la religiosidad popular

En la actualidad, en la región de Zongolica, en el pueblo de Tequila, la ofrenda del arco florido de cucharilla se conoce como *Xochikohkoli* y no falta en las fiestas patronales. Éste es elaborado por un grupo de hombres llamados *Xochichihkeh*, artesanos de la flor. Durante el trabajo de la flor para el arco se toca música con un tamborcillo y flauta de carrizo. El arco lleva el diseño de “S”, que representa la fertilidad, se llama *Xochikohkoli* y se acompaña con flor de cempoalxóchitl. La flor de la cucharilla proviene de Puente Colorado, en la región de la Sierra Negra, estado de Puebla. El pago de la flor se realiza mediante una ofrenda pública llamada *mawisotl*, que significa respeto y responsabilidad de cumplimiento, y que consiste en una especie de envoltorios de café molido, aguardiente y kaxtitla (bebida fermentada), la cual se deposita en el espacio donde se obtiene la flor y se ofrece al monte (Coyohua 2003).

Judith Farré (2008) comenta que las decoraciones usadas en las festividades y los escenarios teatrales de la Nueva España tenían un sustrato prehispánico (Farré 2008: 266). Los indígenas utilizaban elementos tomados de la naturaleza para sus ritos y espectáculos: ramas, árboles, hojas, semillas, frutos, plumas y flores, aspecto que parece fue heredado al teatro cristiano del náhuatl en su primera época (Horcasitas 1974: 105).

Por su parte, Estela Vega (2007) aborda el estudio de la fiesta del Corpus Christi como medio de evangelización entre los indígenas de la Nueva España y representación del poder de la monarquía. Propone que, en el caso

de México y Perú, esta fiesta se vio enriquecida por elementos simbólicos reelaborados en las tradiciones de los pueblos conquistados. En la procesión de Corpus participaron los indios aportando el diseño de los arcos floridos, las mojigangas, las danzas y los cantos. El trabajo de la autora se basa en la descripción que hace Torquemada (1977) de la fiesta de Corpus Christi en Tlaxcala, en la que se hace referencia a los arcos florales, los cuales, posiblemente, ya eran elaborados con flor de cucharilla. "Había obra de mil rodelas, hechas de labores de rosas, repartidas por arcos, y en los otros que no tenían de estas rodelas, había unos florones hechos de unos como cascos de cebolla, de obra de un palmo en redondo, muy bien hechos, y tienen tan buen lustre que parecen ser labrados de una perla" (Torquemada 1977: 340-341).

En México, la tradición de los arcos florales presenta un origen tanto mesoamericano, como hispano. Encontramos que, en la Nueva España, estos son utilizados por los evangelizadores en contexto ceremonial para introducir algunos principios de la religión católica. Al respecto, Claudia Parodi menciona que las fiestas y el uso de los arcos triunfales eran réplicas exactas de las fiestas que se realizaban en la península para conmemorar coronaciones, matrimonios reales y otros acontecimientos importantes para la sociedad hispana (Parodi 2008: 472).

Por otra parte, para Farré, los arcos triunfales tenían una función pedagógica, ya que servían como medio para incorporar nuevos signos de identidad (Farré 2008: 271) cuya función era transformar el espacio cotidiano en un espacio ritual y engrandecer a las autoridades políticas y religiosas y a las imágenes sagradas.

Reflexiones finales

En el culto popular dedicado a los santos patronos, se pueden observar complejos procesos rituales. La preparación de los distintos eventos que integran el culto a los santos requiere de una elaborada organización en la que participan varios grupos de una comunidad. Cada grupo desarrolla un papel importante para poder conformar el culto. Durante la fiesta, los hombres actúan en el ámbito de los santos y en el espacio silvestre. La dinámica ritual se genera mediante procesiones y peregrinaciones: los hombres entran a la montaña cumpliendo con las normas rituales (ayuno de alimentos rojos y abstinencia sexual), para obtener los recursos nece-

sarios para la ofrenda del santo patrón. El objetivo de la peregrinación *La Ida por la flor* es entrar a la montaña, a la zona de malpaís, así como al bosque (santuario regional) donde crecen el agave, las bromelias y las plantas silvestres y sagradas que se transforman mediante el trabajo grupal de la comunidad.

La necesidad de obtener dichos recursos los pone en contacto con un espacio y una entidad divina, salen de lo cotidiano para entrar al espacio sagrado. Para moverse entre ambas dimensiones, es necesario peregrinar por el camino que trazaron los antepasados, en este caso, grupos nahuas-chichimecas y mexicas. Por lo tanto, esta actividad reproduce la memoria histórica, aunque año con año se den algunos cambios durante el proceso ritual.

De igual manera, se reproduce, simbólicamente, el respeto por los antiguos espacios sagrados: la montaña y sus características físicas, lo seco y lo húmedo, lo básico para alcanzar el equilibrio en la agricultura y para el bien comunal. Por lo tanto, de ella obtienen símbolos de ambas regiones (las bromelias y la planta de cucharilla) que, simbólicamente, se concentran en la ofrenda del arco, depositado en el corazón del pueblo y dedicado a los santos patrones. Estas costumbres permiten la reproducción cultural y la identidad social de la comunidad.

Referencias bibliográficas

Baez-Jorge, Félix
1998 *Entre los nahuales y los santos*, U. V, Xalapa, Veracruz

Barabas, Alicia
2006, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Insituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Porrúa, México.

Broda, Johana
1983, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de correlación del calendario mexica", en *Calendars in Mesoamerica and Peru Native American Computations of Time*, Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston (eds.), Oxford/bar Internacional Series 174/Great, pp. 145-165.
2001, "Ritos Mexicas en los cerros de la cuenca. Los sacrificios de niños", en *La Montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszeski y Arturo Montero (coords), Conaculta/inah/unam, Mexico.
2009, "Historias comparadas de las culturas indigenas de América", en *Historia e Historiografía comparadas*, Alicia Mayer (coord), Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Brotherston, Gordon
1997, *La América Indígena en su literatura del cuarto mundo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Carrasco, Pedro
1979, "Las fiestas de los meses mexicanos", en *Mesoamérica, Homenaje al Dr. Paul Kirchhoff*, Barbro Dalhgren (coord), Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Coyohua, Coyohua, Cristina
2003, *Ofrenda de Arco Florido Xochikohkoli*, Veracruz, Proyecto pacmyc/Culturas Populares.

Dehouve, Dehouve, Danièle
2007, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, Insituto Nacional de Antropología e Historia/pyv/Embajada de Francia en México.

Farré, Judith
2008, "Pedagogía de virreyes y arcos de triunfo en la Nueva España a finales del siglo xvii", en *Destiempos*, Mariel Reinoso y Lilian von der Walde (eds.), núm 14, México.

Giménez, Gilberto
1978, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, pp. 9-27.

Gomez, Arturo
2005, *Seminario de Ofrendas y Ritualidad Indígenas, una perspectiva histórica y antropológica*, posgrado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Horcasitas, Fernando
1974, "El Teatro náhuatl. Época Novohispana y moderna", Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Ichon, Alain
1990, *La religión de los totonacos de la sierra*, ini/cnca, México.

López Austin, Alfredo
1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

2002, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Madrazo, María,
2000, *El pavo real y el tapacaminos, cuentos y versiones de Xico*, U.V, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, Xalapa.

Mariscal, Beatriz
1999, "Entre los juncos, entre las cañas: los indios en las fiestas jesuitas novohispanas", en *Anales de Literatura*, núm. 13, Universidad de Alicante/Biblioteca Virtual Miguel Cervantes, España.

Montero, Ismael
2004, *Símbolos en las Alturas*, tesis para obtener el grado en antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Neff, Francoise
2012, "De un lado al otro del cerro: Peregrinaciones Tepoztecas", en *Peregrinaciones de ayer y hoy arqueología y antropología de las religiones*, Colegio de México, México, pp. 53-80.

Noriega, Blanca
1994, *Tlamatine, mitología y ritual en torno a la figura del Trueno en la falda este del Cofre de Perote*, tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Golfo, Xalapa.

Parodi, Claudia
2008, "El lenguaje de las fiestas: Arcos triunfales y villancicos", en *Destiempos*. Mariel Reinoso y Lilian von Der Walde (eds.), núm. 14, México.

Sahagún, Fray Bernardino de
1992, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.

Simeón, Remi
2007, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo xxi, México.

Suzan, Adelina
2008, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Torquemada, Fray Juan de
1977, *Monarquía Indiana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Vega, Estela
2007, "La fiesta y procesión de Hábeas Christi como representación religiosa entre los indígenas y de poder hegemónico colonial en la Nueva España", ponencia presentada en la xxviii *Mesa Redonda de la Sociedad de Antropología*, México.

Williams, Roberto
1997, "Los arcos de san Jerónimo, Coatepec, Veracruz, signos del tiempo", en *México Desconocido*, núm. 147, México.

Yoneida, Keiko
1991, *Los mapas de Cuahutinchan y la historia cartográfica prehispánica*, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Paisaje ritual: el cerro Pocohil de Chichicastenango, Guatemala

Alba Patricia Hernández Soc[1]
Escuela Nacional de Antropología e Historia

El territorio goza de una polisemia de definiciones, análisis y reflexiones en las diversas ciencias sociales. Asimismo, se modifica mediante la presencia del ser humano, quien le confiere ciertos atributos y explicaciones que lo dotan de identidad e historicidad; paralelamente, también se ve fragmentado por rupturas internas y externas. Durante el Posclásico Tardío, en el altiplano guatemalteco, los diversos pueblos mayenses, entre ellos los quichés, edificaron plazas y centros ceremoniales que estaban en estrecha relación con las montañas y valles. Durante la Colonia y con la reducción de pueblos en las llamadas Repúblicas de Indios, la organización territorial se modificó y, con ello, los lugares considerados sagrados por los prehispánicos quedaron resguardados por las comunidades, convirtiéndose en eco y guardianes de la pervivencia de la cosmovisión de los pueblos indígenas. Los cerros, cuevas o montañas son un referente histórico en el imaginario colectivo de los hombres y las mujeres que los hacen presentes a lo largo de su vida.

Como primer punto, se aborda el territorio y el paisaje ritual; después, se expone información etnográfica de una comunidad maya-quiché de Guatemala, donde su cerro Pocohil cumple un papel principal para el ritual de bendición de semillas. Como veremos, el territorio y el paisaje ritual cumplen diversas funciones en el entramado social de esta comunidad que explica la estrecha relación entre el hombre y la naturaleza.

[1] Maestra y doctora en Historia y Etnohistoria por la ENAH, profesora del Sistema de Universidad Abierta de la UNAM, miembro fundador del CEICUM y editora de la revista KinKabán.

Paisaje ritual

Al llegar los hombres que allende trajera el mar, se instauró en estas tierras un nuevo orden social y religioso, desmantelando a las antiguas civilizaciones. Sus prácticas religiosas, entonces, pasaron a la clandestinidad, cobijadas por una geografía escarpada, donde los cerros, cuevas y montañas fueron el reducto para que los seres humanos y las entidades sagradas continuaran en estrecha relación. En palabras de Pedro Urquijo, "el paisaje se convirtió en un 'archivo histórico', donde la geografía se alteró […] con otras concepciones superpuestas en las concepciones previas, cargándose así de nuevos sentidos socioculturales, a manera de un gran palimpsesto" (Urquijo 2012: 8). Es decir, a partir de la historicidad del paisaje, se podrá ver la relación entre los actores sociales y su entorno; además, entran en esta correlación, nuevos protagonistas entre los que se encuentran los santos católicos que arribaron a estos lugares y que toman su impronta en las relaciones sociales aparejadas al territorio.

Ahora bien, el territorio también tiene una "explicación geográfica, política y social ligada a relaciones de poder o niveles de dominio, el paisaje es una extensión de la superficie terrestre que conserva significados afectivos y simbólicos ligados a la naturaleza percibida" (Urquijo 20012: 19). Dichos conceptos, como señala el autor, no están en contraposición, existen *paisajes territorializados.*

Desde esa postura, el paisaje, como archivo histórico para la región de los altos de Guatemala, tiene sus cimientos en una cuidadosa observación de la naturaleza; es decir, de una relación hombre-naturaleza; este hecho le permitió a las civilizaciones mesoamericanas registrar los movimientos de los astros, crear un complejo sistema calendárico y el desarrollo de la agricultura, donde el maíz ocupó un papel relevante para la alimentación y se integró a una matriz ritual expresada en diversas deidades tutelares. Johanna Broda apunta: "el culto prehispánico tenía una estrecha vinculación con la observación de la naturaleza. De hecho, el punto de partida para el ritual era la observación de la naturaleza y una de sus principales motivaciones subyacentes era la de controlar las manifestaciones contradictorias de estos fenómenos mediante los ritos" (Broda 1991: 462-463), que la autora nombra como paisaje ritual.

Se propone que el paisaje ritual también responde a una concepción cosmogónica, entre la que podemos señalar la relación de montaña-valle para los mayas-quichés. Dennis Tedlock señala que en el *Popol Wuj* se hace mención a la tierra como una medición cuadrangular y de manera simbólica se colocaron en sus extremos cuatro montañas. Los mayas piensan que el mundo tiene cuatro esquinas y se destruye y reconstruye periódicamente; este ciclo ayuda a comprender su relación con el maíz, que se ubica en un espacio cuadrado y se destruye mediante la quema para transformar el espacio cultivado en tierra nuevamente fértil. La relación de la montaña-valle son palabras aparejadas para describir a la tierra con sus colinas y valles que constituyen la mayoría dela superficie terrestre; sin embargo, también explica el contraste que se establece entre la montaña, como lo salvaje, peligroso, el espacio sobrenatural, y el valle, como lo cultivado, domesticado; es decir, el espacio humano (Tedlock 1984). La concepción montaña-valle se percibe como dos entidades físicas visibles y permite explicar relaciones simbólicas más complejas. Robert Carmack refiere que las montañas para los quichés del Posclásico eran los lugares donde se "conmemoraban eventos importantes históricos y rituales, tales como lo sugieren montañas, tales como los ancestros (Mama'aj), donde los ancestros pasaron al entrar al área k'iche'" (Carmack 2001: 66).

La importancia de las montañas descritas en los textos del *Popol Wuj* y el *Título de Totonicapán*, explica, por un lado, la creación del mundo y, por otro, hace referencia a los lugares míticos, como Tulán Zuywa,[2] de donde partieron para realizar su recorrido por diversas montañas hasta asentarse en Gumarcaaj, la ciudad de los quichés. Entre los lugares que refiere el *Popol Wuj* está el *Chi Pixab*, donde los diversos linajes celebraron un consejo y determinaron qué rumbo tomarían en el territorio, y la montaña *Jaqawitz*, donde los pueblos aguardaron la salida del sol. Las montañas, en este contexto, son el referente que señala los diversos espacios míticos e históricos; asimismo, son el lugar de la abundancia, el acceso al inframun-

[2] Colop (2011) refiere que Tulán Zuywa fue el lugar mítico que los señores de los linajes kichés mencionan como símbolo de poder, por lo que sería erróneo equipararlo a algún lugar exacto. También, en el texto del *Popol Wuj*, cuando los kichés peregrinaron, una de la deidades que los acompañaba era *Saqik'oxol*, que era el corazón de la montaña-el guardián de la montaña. Por lo tanto, en el texto antes referido, la mitología y la historia se conjugan en un mismo discurso que pone al descubierto la compleja relación con el paisaje ritual.

do y la germinación de la vida y refieren el grado de influencia ideológica que poseyeron los quichés sobre otros pueblos. Por su parte, la arqueología evidencia que los primeros asentamientos del periodo Posclásico se dieron en las altas cumbres de las montañas, lo que responde a una construcción simbólico-espacial que deja al descubierto la intrínseca relación de los pueblos con el territorio (Fulbert 2013).

En cuanto a lo religioso, los ritos eran efectuados por gobernantes y sacerdotes, quienes ofrendaban incienso, su propia sangre y oraciones para el bienestar de ellos y de los pobladores. Estas prácticas rituales se reproducían en los tinamit, chinamit y kalpules, aunque en el caso de los dos últimos, los rituales se efectuaban "en árboles grandes, fuentes, cuevas, cimas de montañas y crucero de caminos" (Carmack 2001: 259). Se dice que esta apropiación simbólica de los rituales, por parte de la población, permitió que después de la llegada de los españoles, las prácticas en estos lugares no se abandonaran, porque permitieron la continuación de la regulación de la vida familiar y comunitaria.

Fray Bartolomé de las Casas, al llegar a Guatemala, registra estos rituales, "tenían eso mismo dioses de palo y de piedra, que presidian en el agua y en el fuego, y de las sementeras y de otras muchas cosas" (De las Casas 1875: 465); de tal manera que, en el territorio, coexistían relaciones sociales dinámicas. Si bien la geografía provee el trasfondo, el territorio se crea a partir de un referente cultural y simbólico; entonces, se podría sugerir que el territorio se construye y se le dota de significados según el grupo humano que lo habita.

En este contexto, el paisaje ritual sería la relación que se establece dentro del territorio con la naturaleza, donde están presentes las montañas, cerros, cuevas, ríos; de esta forma, se puede argumentar que para los quichés, el paisaje ritual cumplió con objetivos específicos para la construcción de un referente simbólico. Para Carmack (2001), los poblados encima de las montañas eran vistos como poderes masculinos, mientras que los valles y barrancos eran las fuerzas femeninas. Así, los poblados eran santuarios donde habitaban las entidades sagradas y los gobernantes, mientras que en los chinamit y los kalpules se efectuaban ritos vinculados a las necesidades de los pobladores.

Entonces, en el territorio está presente el paisaje ritual: en las cuevas, cerros, ríos y montañas habitan los dueños, los santos y diversas entidades

sagradas. Los dueños son una concepción extendida a lo largo de Mesoamérica. Los trabajos de Johanna Broda (2001) y Juárez-Becerril (2015) sobre el centro de México dan cuenta de la complejidad de estos seres, dueños de los múltiples espacios naturales donde interactúan con el hombre. En Guatemala, diversos estudios han abordado a los dueños, tal es el caso de los trabajos de Tedlock (2002), Watanabe (2006) y Wilson (1999). Como hemos señalado, en estos territorios habitan entidades sagradas, y para acceder a ellos es necesario solicitar permiso a través de diversos actos rituales que propicien el acceso del ser humano. Desde esta perspectiva, el territorio es considerado un lugar vivo con atributos, un espacio habitado por seres humanos y diversas entidades que están en constante comunicación a partir de diversos planos relacionales. Dicha concepción poco tiene que ver con la del estado moderno, pues para sus pobladores, el territorio está circunscrito a una lógica diferente, de tal manera que en el paisaje ritual se expresan las relaciones sociales e históricas de quienes lo ocupan.

El cerro Pocohil y su importancia en la vida ritual

Pocohil es una comunidad de Chichicastenango,[3] Guatemala, donde habitan mayas-quiché que realizan, cada año, su bendición de semillas, la cual se celebra durante cuatro días consecutivos en el mes de marzo —periodo de secas—, en los que la presencia del ritualista, las entidades sagradas, el sacerdote católico y el cerro Pocohil se inscriben en una matriz de raigambre histórica.

La presencia de los santos católicos, como Santo Tomás Apóstol y Santiago, forman parte de un proceso de reelaboración simbólica, basada en una religiosidad particular de los pueblos, con ciertas vetas respecto de la religión ortodoxa. “Puede indicarse que a la adición denomitativa se articularon las versiones hagiográficas populares (ligadas siempre a imágenes específicas), incorporando elementos del relato oficial a los que se sumaron los paisajes referidos a las tradiciones y/o sagas locales; es decir, a la ‘encarnación del sentido del pueblo’” (Báez-Jorge 2013: 68). Se comprende, por lo tanto, que en este proceso coexisten tensiones entre el pueblo y los

[3] Información etnográfica que recopilé entre los meses de marzo a abril de 2013.

ministros de la Iglesia Católica, sin ser determinantes, ya que comparten imágenes, fechas específicas, discursos, etcétera, pero lo que está en juego es la práctica y la relación con los númenes católicos. Báez- Jorge aborda este proceso desde la perspectiva de religiosidad popular. Al respecto, compartimos con este autor la siguiente premisa: al hablar de religiosidad popular, se está apelando a la resistencia de los pueblos después de la imposición de un nuevo orden religioso. Asimismo, al hablar de dicho concepto se abordan, también, la larga duración, la hegemonía y contrahegemonía, conceptos necesarios para dilucidar la relación que se establece alrededor de la organización social y los santos católicos.

La relación que se establece con los santos católicos, las cuevas, montañas, cerros o manantiales está ampliamente documentada en diversas regiones de Mesoamérica (Broda y Báez-Jorge 2001, Broda y Good 2004); ejemplo de ello es el trabajo de Richard Wilson sobre el pueblo maya-q'eqchi', que habita en la Alta Verapaz. Su deidad telúrica es el Tzuul Taq', el dueño de todo lo que habita sobre la tierra. En estas tierras, el ciclo agrícola del maíz inicia con la roza que se efectúa de febrero a abril. La siembra comienza en el día de san Marcos, el 25 de abril o el 3 de mayo, día de la santa Cruz. Wilson indica que, para los maya-q'eqchi', existe una compleja relación entre el ciclo lunar y el ciclo agrícola (*Cfr.* Wilson 1999).

Por su parte, Broda señala que la celebración de los santos católicos tiene una estrecha relación con la estación de secas y lluvias y el ciclo agrícola del maíz. Para analizar esta correspondencia, propone lo siguiente: *1)* Ritos que inician el ciclo agrícola; está el 2 de febrero, día de la Candelaria, la Semana Santa y el Carnaval que antecede a la lluvia. *2)* La petición de lluvias; tienen relevancia san Marcos, la santa Cruz, san Isidro Labrador (15 de mayo), san Juan (24 de junio), la Ascensión de Cristo (finales de mayo, inicios de junio). *3)* La celebración de la maduración de la planta del maíz; los santos que cobran relevancia son san Salvador (6 de agosto), la Asunción de María (15 de agosto), san Miguel (29 de septiembre), san Francisco (4 de octubre) y, por otro lado, el Día de Muertos (2 de noviembre) (*Cfr.* Broda 2004). La presencia de los diversos númenes católicos tiene un papel intermediador para la petición de lluvias y guarda una relación con el paisaje ritual, con la vida comunitaria, con el ciclo agrícola del maíz y se inscribe en una compleja reelaboración simbólica.

En los ritos agrarios, el Contador de los Días establece los días propicios para efectuarlos, de tal manera que necesita consultar el Tzolkin[4] para que, de acuerdo con los días, se obtenga una mayor eficacia y durante la ritualidad se entretejan el paisaje ritual, las plegarias y la disposición de la ofrenda para agradecer a las semillas su sustento.

Chichicastenango y Pocohil, acercamiento histórico

En la época prehispánica, al asentamiento del actual Chichicastenango se le conoce como "Chugüila, que en Kiché significa: sobre los chichicastes o lugar de las ortigas, a la antigua Chugüila se le conoció también como Siguan Tinamit o tziguán Tinamit (Pueblo de Barrancos)" (*Monografía de Chichicastenango* s/f: 2). Otra información sobre este poblado la brindan los *Títulos de la casa Ixquin-Nehaib*, *señorío del territorio de Otzoya*, de 1558; en ellos se menciona a Chichicastenango con el nombre de Ah Uvilá y Chuvila.[5]

Chichicastenango se funda en el siglo XVI como pueblo de indios. Su iglesia se construye en 1540 y es el lugar donde se encontró el *Popol Wuj*. Francisco de Fuentes y Guzmán describe el territorio en el siglo XVIII de la siguiente manera:

> Es de temperamento frío, y su situación es llanura, bien que con algunos montes que lo rodean, tiene los horizontes impedidos; su pueblo numeroso y, muy activo tiene el aspecto material bien adornado, con las habitaciones de teja, su templo y su convento es ostentoso, y la casa de Cabildo muy cumplida, y suficiente, en oficinas y habitables [...] los indios deste (*sic*) pueblo laborioso, no experimentan del hambre la miseria, por sus cultivos y labranzas, y fuera deste, que es sustento á sus familias, les colma de ganancias muy cumplidas el número crecido de telares, en que fabrican todo el año, con gran venta, que se consigue en los mercados deste ciudad de jerguías, estameñas, escapopules, colchas y güipiles, que sirven al avío de

---

[4] El *Tzolkin* es la cuenta de 260 días y el *Haab* corresponde al calendario de 360 días, más cinco días. El especialista ritual que conoce de los significados de los días, recibe diversos nombres de acuerdo al idioma de cada pueblo. Para este trabajo, se utilizará el del maya-quiché que es *Ajkij* —el Contador de los Días—.

[5] Schultze-Jena (1954: 7) señala que el nombre de Chichicastenango proviene del náhuatl, *chugüila,* lugar "sobre las ortigas. Se le dice *tinamit*al porque es el asiento principal de la población y, en contraste con las numerosas rancherías llamadas en quiché *sep,* se designan en la lengua oficial con los nombres de caseríos o cantones".

> las provincias, y á la probidad común de mucha y grande forastería, y así esa casa de Chichicastenango, ha sido acomodada, y apetecida en todos los tiempos, y ocasiones (Fuentes y Guzmán 2013: 623-624).

La cita anterior es necesaria para explicar lo siguiente: en la actualidad, Chichicastenango pertenece al Departamento del Quiché. Naciones Unidas ubica dicha entidad entre los menores índices de desarrollo (ADEGO 2002: 35). Por su parte, Robert Carmack señala que "la población de esta comunidad casi se ha duplicado en los últimos 30 años, aumentando rápidamente a 40 mil personas, de las cuales, el cinco por ciento vive en la zona rural. Las tierras no pueden sustentar a tal número de personas y muchos nativos dependen ahora del tejido, la talla en madera y otras artesanías, lo mismo que del comercio a larga distancia" (Carmack 2001: 462). La información tanto de Fuentes y Guzmán, como la reciente de Carmack explica que el modo de vida en Chichicastenango ha tenido pocas transformaciones sustanciales. Las múltiples actividades que los mayas-quichés realizan se acompañan del trabajo de la agricultura del maíz y la milpa, que dependen del temporal de lluvia.

Pocohil

Pocohil es una comunidad enclavada en las montañas de Chichicastenango, en el Departamento del Quiché, que en la época prehispánica perteneció a los quichés, la cual estaba controlada por los *NimaK'iche's*. "Deben haber sido administrados por los gobernantes del kalpukUwila […] Su territorio consistía, primordialmente, en crestas montañosas. Chi Kab'awilanik fue posiblemente el antiguo nombre de un caserío hoy llamado Pokojil, localizado en otra loma unos tres kilómetros al sureste de Chichicastengo" (Carmack 2001: 235). Este autor señala que en la comunidad de Pocohil hay un cerro sagrado que comparte el mismo nombre, en cuya cima se realizan diversos rituales dirigidos por el Contador de los Días.

Leonhard Schultze-Jena indica que Pocohil toma este nombre de su cerro, el más venerado en las cercanías de Chichicastenango: "En su cima, rodeado de una milpa, se encuentra el adoratorio. Se llega por unos escalones pequeños siempre adornados con hojas de pino y flanqueados de piedras tajadas a una especie de altar donde se ofrecen las candelas y las flores. Frente al escalón inferior hay un montón de tierra y cenizas que es

el lugar donde se hacen las ofrendas, y desparramadas por todos lados se ven las recién traídas hojas de la mazorca seca del maíz con las cuales envuelven los rollos del copal que allí queman" (Schultze-Jena 1954: 45-46). En la actualidad, en la cima del cerro se ubican cuatro altares, cada uno con cruces. El de mayor importancia está del lado izquierdo y tiene una base donde se realizan ofrendas, las otras tres se encuentran repartidas de acuerdo con los puntos cardinales. Para Mario Humberto Ruz, la cruz:

> Es considerada por muchos indígenas como dotada de personalidad propia y no como un mero símbolo a la manera cristina. Guardiana de los hombres por excelencia, impide la entrada de elementos malignos en lugares de interés vital tanto para el individuo, como para la comunidad; de ahí que se le coloque en milpas, esquineros de casa, entrada a las poblaciones y manantiales, o en sitios potencialmente peligrosos (cementerios, cuevas, barrancas, puentes) o estratégicos (caminos, cimas). Su benevolencia se granjea con ofrendas de velas, flores, cohetes y copal —alimentos por tradición de lo sagrado— y sacrificios de animales (Humberto 2006: 14-16).

Los altares que están en el cerro Pocohil se encuentran techados y en sus superficies tienen pavimento. En uno de los caminos para descender del cerro, hay un árbol sagrado donde los ritualistas se detienen para ofrecerle sus plegarias, velas y copal. En este paisaje ritual se inscribe la memoria del pueblo, ya que los lugares contienen las fuerzas de la naturaleza; pero, además, son los espacios nodales de la articulación del territorio.

Un tema central es la religión. En Guatemala se practican la católica y la evangélica; esta última tiene sus inicios en el país a mediados del siglo xx y es a partir de la década de 1960 que gozan de una mayor presencia. Manuela Cantón Delgado hace un análisis profundo sobre este hecho religioso:

> El cambio propiciado por el avance de las conversiones se deja sentir en la estructura y organización social, en la actitud de los papeles productivos, en el sistema de autoridad, en las relaciones comunitarias, en la estructura familiar y el reparto de funciones entre los géneros, en las relaciones ecológicas, etcétera. La razón es doble: en primer lugar, la transformación propiciada no es sólo religiosa, ya que involucra la vida completa del converso, que ahora se considera ·una nueva criatura separada del mundo·. En segundo lugar, aunque pudiésemos concebir la transformación de índole exclusivamente religiosa, al situarnos en el contexto de las comunidades

> indígenas del occidente de Guatemala y sur de México, habremos de tener en cuenta que en la cosmovisión mesoamericana la experiencia religiosa [...] impregna profundamente todos los órdenes de la vida comunitaria (Cantón 1998: 121-122).

En 1995, en Chichicastenango, "había 64 oratorios católicos y 179 capillas evangélicas" (*Monografía de Chichicastenango*: 337). Actualmente, este número va al alza, hecho que se ve reflejado en Pocohil, con seis iglesias evangélicas que todos los martes y jueves, a lo largo del día y con altas bocinas, predican la palabra de Dios para ampliar su número de fieles.

Los católicos de Pocohil[6] acuden a misa los días jueves y/o domingos[7] en la Iglesia de Santo Tomás Chichicastenango.[8] Las prácticas religiosas en el contexto católico forman parte de una red de relaciones que se establecen a partir de los santos, ya que estos extienden sus vínculos.

> Sus influencias [van] más allá de las puertas de las iglesias que los resguardan, gracias a haber consolidado, a lo largo de casi cinco siglos, una variada red de relaciones que los engarza no sólo con los patronos de pueblos cercanos o distantes, sino incluso con otros personajes bastante más alejados de la ortodoxia católica; singular expresión del poder que caracteriza tanto a unos, como a otros, y muestra privilegiada de la capacidad maya para integrar conceptos, iconos y símbolos en su imaginario cultural" (Humberto 2006: 21).

La relación entre los santos católicos y los habitantes de Pocohil se da a través de las cofradías de Santo Tomás y Santiago, que llegan a la comunidad a lo largo de la celebración de la bendición de semillas. "Diversos en esencia, cambiantes en el tiempo y ubicuos en las regiones, los santos

---

[6] La capilla que hay en Pocohil está cerrada la mayor parte del tiempo; sólo en pocas ocasiones acude un clérigo al lugar a oficiar misa, como en la bendición de semillas.

[7] Estos dos días son de mercado en Chichicastenango, donde los habitantes de Pocohil llevan a ofertar sus productos, como la manzana, la miel o sus artesanías.

[8] Ruth Bunzel señala, en su etnografía de 1930, que "la iglesia está llena de hombres y mujeres, realizando rituales complicados con candelas, incienso y flores. Por un día a la semana, la estructura fría, parecida a un granero, adquiere vida. Todo el día hombres viejos van y vienen. Dentro de la iglesia hay cientos de pequeñas candelas, colocadas sobre el piso ante los altares, así como en largas hileras en el centro de la nave. El recinto está lleno del murmullo de las oraciones musitadas. En las gradas frente a la iglesia se arrodillan otros hombres y mujeres, todos ellos quemando incienso, en incensarios o el quemador" (Bunzel 1981: 40). Estás líneas parecieran señalar un tiempo suspendido, donde los olores, colores y sonidos aún pudieran palparse.

no son concebidos como representaciones icónicas de figuras históricas o míticas ni tampoco epifanías de una deidad única" (Humberto 2006: 21). Ellos participan activamente en la vida comunitaria y se les confieren atributos que responden a la lógica cultural de cada grupo social, por lo que se les celebra de distintas maneras, tal es el caso de *La Costumbre*.

Vida ritual y bendición de semillas

La vida ritual abarca muchos espacios del acontecer diario de los habitantes de Pocohil; en ocasiones es de carácter comunitario y familiar. La importancia del ritual reside en que "establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la 'cosmovisión' y los actores humanos" (Broda 2001: 226-227). Dicho vínculo es coherente con la lógica cultural de la comunidad. Como acabamos de mencionar, durante el ritual se plasma la cosmovisión de un pueblo, su organización social, las relaciones con otros pueblos, lo que genera lazos de interrelación hacia adentro y fuera de la comunidad, contiene símbolos, lenguaje y acciones colectivas e individuales, en los que también se expresan "relaciones hegemónicas e ideológicas de la sociedad" (Broda 2009: 47).

En Pocohil, los rituales agrícolas "giran alrededor del maíz, la lluvia y los cerros, y se vinculan estrechamente con conceptos aún vigentes de paisajes rituales" (Broda 2001: 226). La bendición de semillas en la comunidad se realiza en el mes de marzo, justo antes del advenimiento de las lluvias. Un lugar importante dentro del paisaje ritual es su cerro Pocohil. Los pobladores recuerdan que hace décadas, durante la bendición de semillas, subían todos al cerro y por cuatro días consecutivos efectuaban el ritual, lo cual se suspendió en la época de 1980, a consecuencia de la guerra interna que vivió Guatemala. Otro hecho que menguó la participación de la comunidad se debe a que varias familias pertenecen a diversos grupos religiosos, lo que ha causado divisiones internas.

A mediados de marzo, los indígenas realizan la bendición de semillas de maíz, haba y chile manzano, que año con año siembran y cosechan. Su agricultura depende del temporal de lluvia; por lo tanto, antes de comenzar con la siembra, las semillas tendrán que bendecirse, tanto por el especialista ritual —*el Ajq'ij*—, como por el sacerdote católico de Chichicastenango, con el fin de asegurar una buena cosecha. La participación

de ambos especialistas responde a lo que John Early ha nombrado *matriz ritual*; es decir, "el sacerdote católico es tan sólo uno de varios especialistas rituales que funcionan dentro de esta matriz" (Early 2011: 3).

A continuación, describiré, día a día, el ritual de bendición de semillas.

Bendición de semillas

La bendición se semillas se realiza en varios poblados de Chichicastenango; en algunos, la participación de la comunidad ha menguando debido a problemas internos.[9] Los preparativos en Pocohil comienzan un año antes, cuando se designa qué cooperación darán los miembros de la junta directiva para la bendición de semillas. Con el dinero recaudado se compra una res, maíz, fríjol, azúcar, café y demás alimentos que se convidarán en el evento. Un día antes, se cuelga en la cocina la carne de la res para que las mujeres preparen diversos alimentos que ofrecerán durante la celebración.

A tempranas horas del primer día, los hombres se dirigen a pie hasta Chichicastenango para traer al Caballito del *Tzijolaj*.[10] El *Tzijolaj* es la imagen de un hombre pequeño montado sobre un caballo blanco. Este personaje tiene ojos enormes pintados de azul y un morral de cuero con monedas de plata, que le colocan alrededor del cuerpo. Según la versión de los pobladores, los únicos que pueden danzar con el *Tzijolaj* son los hombres nacidos en un día *Kej*,[11] que en español se traduce como caballo o venado.

---

[9] La señora Manuela Riquiac Morales, de la comunidad de Chujupen, recuerda cómo se hacía esta celebración con la participación de la mayor parte de la población; sin embargo, al incorporarse los jóvenes y con ellos nuevas ideas, ésta disminuyó hasta desaparecer.

[10] El *tzijolaj* también se conoce como *Tekose*' o *Tekomoos*; es decir, como Diego Ladino. Se cuenta que este Diego Ladino regalaba dinero a los habitantes de Joyabaj y por eso a su alrededor se colocan monedas de plata que van sujetas a un cordel. Este personaje ocupa un papel central durante la fiesta patronal del pueblo de Chichicastenango, la cual se efectúa del 5 al 22 de diciembre. El *Tzijolaj* se coloca afuera del campanario de la iglesia y se baja hasta el último día de la celebración. Los coheteros, nombrados *Aj Patan* refieren que sólo los hombres nacidos en el día *Kej* del *Tzolkin* lo pueden cargar. "La fiesta de Santo Tomás se celebra entre los días 18 y 21 de diciembre y es cristiana, pero la figura de Tzijolaj se remonta aparentemente a tiempos prehispánicos (aunque sin el caballo). Actualmente es el patrono de los coheteros, y se supone que representa al mismo Santiago. Es una pequeña figura de un hombre a caballo que, después del desfile de Santo Tomás, San José y San Sebastián, llevadas en andas adornadas con florecitas y pequeños espejos centellantes, sube y baja por un cordón atado al campanario de la iglesia, sin jamás alcanzar el cielo y la tierra" (Martín, 1996:312).

[11] León Chic hace una referencia a los atributos de las personas nacidas en el día Kej: "Simboliza la sensibilidad en la mujer y el hombre. Dueño de la autoridad, de la capacidad intuitiva; espíritu de la sabiduría y de la esencia de la vida. capacidad orientadora y solidaria al servicio de la familia y la sociedad que Ajaw ha puesto en la persona nacida en este día" (2003: 35). Como se mencionó líneas arriba,

De esta manera, se explica la relación de los danzantes y el *Tzijolaj*. Dentro de los danzantes hay uno al que se le conoce como *Aj Patan*,[12] quien es el único que entabla un diálogo ritual con el Contador de los Días.

Para la celebración se acondiciona un salón de clases de la única escuela primaria de Pocohoil. En una mesa se coloca al Caballito del *Tzijolaj,* con una vela blanca, un plato con sal y una copita de aguardiente.[13] Don Tomás T, el *Ajq'ij* —Contador de los Días—, llega acompañado por su esposa, la *Chuchqajaw*,[14] quien le ayuda con todo lo necesario para la realización del ritual. El ritualista solicita que deshojen flores y a su esposa que sahúme el lugar. Él inicia con el conteo de las velas para la ofrenda, pide por el poblado, los marimbistas, la cocina, la cantina y baile del convite:

> Dios Mundo, aquí estamos para respetarte, venimos sin malicia, esto es para nuestra vida, es para nuestro negocio, es para nuestra salud, es para nuestra siembra, aquí venimos. Muchas gracias porque nos dejas venir aquí a esta tierra, a estos árboles, a este lugar, es para nuestro corazón, es para vivir, ¡Dios! Que no haya malas personas, que no se vaya a caer nadie, que no vaya a golpear nadie, que no venga el mal, Dios ayúdanos. ¡Dios! Cuida al que viene de viaje que pueda llegar a su casa, ayuda a los que vienen lejos, a los que no vienen. ¡Dios! Pasen, pasen, pasen. Aquí te doy 100 candelas para el pueblo, aquí te doy 50 candelas para la marimba para que toquen bien y no pase nada, que no se caigan, que no se peleen, eres gran fuerza ¡Entra, Dios Mundo!, aquí te doy 20 para la chirimía y el tambor,

son múltiples los estudiosos que se han acercado para abordar el tema del ritualista o del conocimiento del *Tzolkin*, en que cada día goza de atributos que repercute en la vida humana.

[12] De acuerdo con el diccionario *K'iche'*, puede escribirse *Ajpataan* o *Wajpataan* (2005: 7), que se traduce como cofrade o mayordomo. Tedlock señala que Patan es "servicio, del verbo *patanik,* 'servir'. El sustantivo *patan,* 'servicio, también es el nombre de la tira de cuero usado donde cruza la frente el mecapal, utilizado para las cargas pesadas" (2002: 53). *Aj* se relaciona con la caña del carrizo. Es un prefijo que indica profesión o gentilicio, pero también es el nombre que recibe un día maya (*Cfr*. Vocabulario K'iche' 2010).

[13] El aguardiente cumple un papel central a lo largo del ritual. La bebida tiene la fragancia para nutrir a la divinidad. Al *Tzijolaj* se le da de beber todo el tiempo. A la par beben los hombres que danzan y el ritualista. También se le ofrece a la tierra, a las semillas y se pone en los altares que se ubican en las montañas.

[14] Bunzelseñala que sólo el hombre casado es considerado un hombre completo, por lo que siempre deberá asistir acompañado de su esposa (1981). Sin embargo, para Bunzel, el *Chuchqajau*es el Contador de los Días, y su esposa no recibe esta designación. Para Schultze-Jena el "*chuchakáu (chuch,* abuela, káu, abuelo unidas ambas palabras por una 'a' eufónica) o también se denomina *chuchkajau,* cuando *kajáu,* nuestro señor substituye a *kán"* (1954: 32 y 33). En la etnografía que realice a don Tomás se le nombraba como el *Aj Kij'* y a su esposa como *Chuchqajaw;* sin embargo, en otras zonas de Chichicastenango, al Contador de los Días se le seguía nombrando como *Chuchqajaw.* Este cambio quizás se deba a que la palabra *Aj Kij* se utiliza actualmente conmayor frecuencia.

> aquí te doy 20 candelas para la cantina, para que venga gente, aquí te doy 8 para la cocina que no se rompa nada, que no se queme nada, aquí te doy 100 para el convite que todos bailen, que no se caigan, ¡Dios! (entrevista al ritualista Tomás T.).

Al concluir el conteo de las velas, se les colocan pétalos encima para iniciar el *Kotz'i'j* —la flor o el pago—. Diversos estudios sobre el conteo de las ofrendas (Broda 2009, Dehouve 2007, Juárez-Becerril 2011, entre otros) muestran un mundo interconectado donde la plegaria, la disposición de la ofrenda, el uso de ciertos aromas y colores y el número tienen un papel relevante para completar un diálogo[15] entre las entidades sagradas y el hombre. Al llamar a las divinidades y ofrecerles la cantidad de velas adecuadas, se asegura un mundo donde no falte nada ni nadie.

Después, el *Ajpatan* y el *Chuchqawaj* inician con las plegarias. A través de la continuidad de palabras que se suceden continuamente entre ellos, aseguran un mundo completo. Esta forma de realizar la oración emplea el difrasismo,[16] una de las formas retóricas particulares que existen desde le época prehispánica. De acuerdo con Montes de Oca (2008), en la ritualidad existe un discurso lingüístico que dista de los eventos del acontecer diario, el cual tiene una estructura relegada a un conocimiento restringido y que manifiesta una relación entre el habla y las relaciones jerárquicas de una comunidad.

> La asignación de sentido a los disfrasismos no es al azar; está basada en la experiencia cotidiana y no se trata en realidad, de combinaciones inesperadas, como se sugiere en diversas teorías de la metáfora […] La recuperación de las características formales también es importante porque así es posible distinguirlas de las llamadas frases formulaicas. Al mismo tiempo, ubica a los disfrasismos como parte activa de la lengua, ya que no sólo presentan una estructura base, sino que pueden ser objeto de flexiones y derivaciones, al igual que cualquier otra forma léxica (Montes de Oca 2008: 229).

---

[15] El diálogo lo referimos como el proceso en que se crea y recrea un mundo a partir de una praxis construida históricamente, donde los hombres y las mujeres "han adquirido la capacidad de transformar el mundo, de otorgarle significado" (*Cfr*. Freire 1990).

[16] La característica esencial del difrasismo "es la yuxtaposición de dos o aún tres lexemas cuyo significado no se construye a través de la suma de sus partes sino que remiten a un tercer significado. Polvo – viento = enfermedad, agua – metate = mujer (Montés de Oca 2008).

Así, el lenguaje ritual entre el *Chuchqajaw* y el *Ajpatan* se emplea para la apertura de un mundo sacralizado en el que se pide a las entidades sagradas el permiso para el evento de la bendición de semillas. Esto se hace en presencia del *Tzijolaj*, a quien junto a su caballo, se le da de beber aguardiente de forma simbólica. Al concluir con el discurso, los hombres danzan con el *Tzijolaj* al compás del tambor y la chirimía. El ritualista prende las velas que con anterioridad contó y reanuda sus plegarias hasta la noche.

Santo Tomás y Santiago

Antes de despuntar la aurora, las mujeres inician con los preparativos en la cocina. Este día hacen tamales con masa de maíz sin ningún condimento, envueltos en hojas de un árbol llamado Rej. Sobre el fogón se preparan el café y el desayuno para el *Chuchqajaw*, su esposa, el *Aj Patan*, los danzantes, los músicos y el resto de los acompañantes. A las 8 de la mañana, se efectúa un ritual a cargo del Contador de los Días -un *Kotzij'*- en el patio de la escuela, donde el ritualista dibuja con azúcar, un círculo que divide en cuatro. En su interior coloca un punto de azúcar, encima pone copal, más azúcar de colores, flores, chocolate, miel y velas. La disposición de la ofrenda se acompaña de diversas plegarias en las que la presencia del *Ajaw*, el dios Mundo, las montañas, los ríos y los ancestros se condensan en un sólo tiempo que recrea un relato de origen. Además de la disposición, la solicitud es clave en el ritual, en este caso fue para un buen viaje a Chichicastenango.

La disposición de la ofrenda puede interpretarse como un cosmograma; es decir, como un *simbolismo cosmológico* (Broda 2009: 54). Esta representación de los cuatro puntos cardinales que el *Chuchqajaw* realiza, tiene una connotación simbólica respecto de la creación del mundo y sus cuatro direcciones. El *Popol Wuj* menciona cómo se terminaron de crear el cielo y la tierra: "sus cuatro esquinas, sus cuatro lados, su medición, sus cuatro ángulos, doblez de la cuerda para medir la extensión total de esa cuerda en el Cielo, en la Tierra; en las cuatro esquinas en los cuatro lados, como se dice por parte de Tz'aqol, Bitol"[17] (*Popol Wuj* 2011: 2 y 3). Esta alusión

[17] Michela Craveri señala que "el relato ofrece las bases de la identidad de los mayas coloniales, puesta en tela de juicio por el sistema cultural hispánico. Desde la formación de la tierra que albergará

hace referencia a la construcción del mundo, hecho que se ve plasmado en la disposición de la ofrenda. Al concluir el ritualista, los danzantes del *Tzijolaj* queman una canasta[18]de cohetes al compás de la música del tambor y la chirimía. En seguida, hombres, mujeres y niños emprenden la caminata hacia Chichicastenango y entre las veredas de las montañas acompañan su paso con las notas musicales del tambor y la chirimía.

Al llegar a la cofradía de Santiago, el cofrade recibe a los asistentes y entabla con el *Chuchqajaw* un intercambio de plegarias. El *Tzijolaj* está frente a estos dos hombres que le vierten constantemente aguardiente. Al concluir las plegarias, sacan a Santiago de la casa de la cofradía y se coloca en un anda adornada con tiras de papel. Se continúa con las danzas y la quema de cohetes. Los habitantes de Pocohil cuentan que llevan a Santiago para pedirle que no destruya las milpas con su caballo. Bunzel refiere que para la celebración de Santiago, el 25 de julio, los habitantes comentan lo siguiente:

> El significado de este día es pedir perdón a Santiago, para que la milpa no sea botada por el viento. Además, pedimos a Santiago caballos y pedimos perdón para que el murciélago no se coma a los caballos, y que de noche no caigamos en mano de los ladrones.
> Santiago está en una casa particular en el monte. También vamos allí para pedir perdón a Santiago. Allí hacen atole para los que puedan venir, y todos dejan sus contribuciones. El santo entra en la iglesia el 24 para oír misa el 25 y después sale en la procesión. El dueño de la casa paga por la misa y todos los gastos. Sus amigos le ayudan.
> Nuestros antepasados decían que Santiago tenía dos hermanas, Cumaryá y otra, cuyo nombre ya no sabemos. Ellos dicen que Santiago preguntó a su hermana: ¿Cuándo es mi día? y ella le dijo: "Ah, todavía falta mucho". Ella le dijo esto porque no quería decirle la verdad y que él saliera, porque dañaba mucho a la milpa, yendo por los alrededores montado sobre su caballo cuando salía. Y así ella no le quiso decir cuando llegó su día, porque no quería que él saliera. Y después le dijo: "Ah, tu día ya pasó". Por eso, rezamos a Santiago, para que no dañe la milpa (Bunzel 1981: 96).

---

a la futura humanidad, hasta las sucesivas creaciones, todo ocurre en la afirmación de la identidad k'iche'" (2012: 165).

[18] La canasta es un armazón en forma de rueda hecha de varas de bambú, ahí se colocan cohetes amarrados que se prenden cuando el danzante ofrece sus pasos, mientras en la otra mano sostiene al Tzojolaj.

Después de colocar a Santiago en su anda, se continúa hacía la cofradía de Santo Tomás, donde se efectúan las mismas acciones referidas. Santo Tomás mide como un metro y medio de alto y en su mano derecha tiene a otro Santo Tomás[19] de aproximadamente treinta centímetros de alto, bellamente adornado con ropas y un tocado de plata, esta imagen es la peregrina. Siempre que se ausenta de la cofradía un miembro de la congregación lo acompaña y custodia, y es el único que puede tomarlo con las manos. La imagen también carga con velas de sebo, que algunos pobladores de Pocohil compran durante la bendición de semillas.[20]

Una vez que los dos santos de las cofradías están juntos, los pobladores de Pocohil acuden a la iglesia de Chichicastenango. Afuera del recinto, el ritualista, junto con los habitantes de Pocohil, se arrodillan en cuatro direcciones en sentido levógiro, mientras se continúan las danzas acompañadas por el sonido del tambor, la chirimía y la quema de cohetes. Al concluir, se va a la Capilla del Calvario. Es interesante señalar que los santos no entran a los recintos católicos, sólo los danzantes, permaneciendo cerca de la entrada de estos lugares. Después se emprende el regreso a la comunidad. A lo largo del camino escarpado y acompañados por la música, los hombres se turnan para cargar a los santos. Antes de arribar a Pocohil, hay un grupo de marimbistas que esperan la llegada de la peregrinación; al verla, tocan diversas melodías hasta llegar al destino final, que es la escuela. Se bajan las imágenes de las andas mientras se reza un *Padre Nuestro* y un *Ave María*; después, todos ingresan al salón de clases, donde hay hojas de pino en el suelo; sobre una mesa, se deja a los santos para que sean recibidos con amarres de mazorcas blancas, amarillas, rojas y azules. También se llevan

[19] Santo Tomás, el peregrino, tiene barba y está envuelto en una tela especial de los pies hasta la cintura. Está de pie ataviado con ropas a las que le cuelgan hilos y un tocado de plata en la cabeza. Sus dos brazos están de frente con el dedo medio e índice juntos, donde se le colocan billetes de diversas denominaciones. En el cantón de Pocohil sólo el *Chuchqajaw* y el *Aj Patan* pueden tocarlo.

[20] "En la cofradía de Santo Tomás, grandes candelas de sebo están encendidas contantemente, día y noche. Se dice que él tiene hambre de candelas y que castiga a sus mayordomos si no se las dan, así como que toca en la puerta del cuarto para despertar a los mayordomos, si las candelas se caen durante la noche. El cuarto permanecerá así durante un año, abierto a diario, como lugar de veneración para la gente, adonde ella viene a encender sus candelas y pedir favores" (Bunzel 1981: 211). Cuando estuve en la cofradía de Santo Tomás, pude apreciar esto que Bunzel refiere. Constantemente un buen número de personas llegaban a arrodillarse para pedir favores o agradecer a Santo Tomás; después prendían sus velas y las colocaban frente al santo. La habitación estaba adornada con luces de colores, sonido de pájaros artificiales, copal e incienso. En la parte de arriba se podían apreciar candelas de sebo de aproximadamente veinte centímetro de alto.

canastas llenas de fríjoles, manzanas, chiles y naranjas que tienen encima pétalos de flores.

Cada familia llega con sus semillas, se arrodilla frente a los santos católicos y entrega al *Chuchqajaw*, velas grandes de color blanco o amarillas. El ritualista pregunta por su apellido y a cada integrante le pasa las velas sobre su cabeza, hombros y pies, y solicita a los santos la protección para este linaje. A la celebración llegan de poblados vecinos, principalmente de aquellos donde ya no se realiza la bendición de semillas.[21] Conforme pasa la noche, el lugar se llena de velas amarillas y blancas, de olor a incienso, del sonido de la música y de los pasos de los danzantes que acompañan la presencia de Santiago y Santo Tomás.

Tercer día: el sacerdote de la iglesia y el cerro Pocohil

Al amanecer, el Contador de los Días inicia otro ritual en el patio de la escuela. Se queman cohetes y continúan las danzas con el *Tzijolaj*. Para el mediodía, se colocan en el patio de la escuela, hojas de pino y sobre ellas canastas llenas de mazorcas con pétalos de flores y velas, que son prendidas mientras se espera el arribo del párroco. Al fondo hay una mesa donde están los santos católicos ataviados de mazorcas.

Al llegar el cura, el *Chuchqajaw*, los danzantes, los *Aj Patan* y los pobladores se congregan para escuchar la misa que se oficia en idioma k'iche'. Antes de concluir, el sacerdote bendice las semillas y un danzante toma al *Tzijolaj*, baila con él y quema una canasta de cohetes. Los santos y las semillas regresan al salón de clases y comienzan a llegar más personas con su maíz y sus velas.

Mientras tanto, en el patio, los marimbistas tocan y los bailadores del convite danzan al compás de la música; algunos van disfrazados de payasos, héroes o animales. En la cantina se vende cerveza y cerca de este lugar hay una mesa con integrantes de la junta directiva que anotan en un cuaderno el nombre de las familias que han cooperando económicamente. Hay quienes dan 20, 50, 100 y hasta 500 quetzales o más. El dinero les

---

[21] En Pocohil, los evangélicos también efectúan la bendición de semillas, pero sin la presencia del *Chuchqajaw*, los santos católicos y tampoco van al cerro. Ofrecen un culto con música y plegarias. Las personas llevan sus semillas, al finalizar son devueltas a sus respectivos dueños.

ayuda a sufragar los gastos de la celebración. A cambio, los contribuyentes bendicen sus semillas, comen, bailan y escuchan sus nombres a través de la radio comunitaria de Chichicastenango.

Por la tarde, el *Chuchqajaw*, los danzantes, el *Ajpatan*, los tamboreros, los de la chirimía y algunos pobladores, se dirigen al cerro Pocohil para continuar con el ritual de bendición de semillas. Los santos se quedan resguardados en el salón de clases. Cuentan los habitantes que en el interior del cerro hay muchas riquezas, entre ellas dinero. Esta asociación quizás se deba al vocablo *Pok*, que en kiché significa dinero. Por su parte, la alcaldía indígena refiere que *poq'* es provocar e *il* refiere a los pecados cometidos. Entonces, el nombre de este lugar es "sacar desde lo profundo las malas intenciones por pecados cometidos". Además de considerar al cerro como portador de riquezas o eliminador de los pecados, también se acude a él para pedir por los migrantes que van hacia los Estados Unidos o para la resolución de problemas familiares, económicos o de salud.

En la cima del cerro hay cuatro espacios delimitados donde hay diversas cruces; en el altar principal hay tres cruces donde colocan al *Caballito del Tzijolaj* y a su alrededor velas y flores. Ahí, el *Chuchqajaw*hace un ritual donde se quema copal, azúcar, chocolate, pan y flores. También realiza una plegaria para pedir por el poblado y por las semillas del maíz. Al concluir, se desciende por un costado del cerro donde hay un árbol con enormes ramas entretejidas. A sus pies hay un altar donde se coloca al Caballito del Tzijolaj, se prenden velas a su alrededor y se forma un cosmograma con azúcar donde se colocan copal, velas e incienso y se continúa con las plegarias. El *Chuchqajaw* va sahumando el lugar y los danzantes toman al *Tzijolaj* para seguir con sus pasos. Al finalizar, todos regresan al poblado, con la certeza de que todo irá bien, porque cumplieron con *La Costumbre.*

Por la noche continúan las danzas con el *Tzijolaj*. El salón se impregna con el olor del copal y las velas alumbran a los visitantes. Los santos católicos participan de forma activa para ofrecer todo tipo de ayuda a sus fieles devotos.

La devolución de los santos y el regreso a casa

Durante el último desayuno sólo están los organizadores de la celebración, el ritualista y los danzantes. El resto de los invitados se han marchado. Al concluir, el *Chuchqajaw* efectúa un ritual en el patio de la escuela: quema velas, copal y azúcar en señal de agradecimiento por la bendición de semillas. Después, los participantes emprenden el viaje hacia Chichicastenango para devolver a los santos católicos a sus respectivas cofradías. Al llegar a la casa de la cofradía de Santiago, se entabla un diálogo entre el cofrade y el ritualista para agradecer la presencia de los númenes católicos en Pocohil. Mientras esto sucede, se le sigue dando aguardiente al *Tzijolaj*. Posteriormente, la comitiva se dirige a la cofradía de Santo Tomás, donde se realiza la entrega de la forma antes descrita.

Luego de que las divinidades han sido devueltas, la gente regresa a Pocohil. Las mazorcas bendecidas se mezclan con el resto de las semillas del maíz para ser sembradas en los campos de cultivo en el mes de Abril. El *Chuchqajaw* volverá al cerro Pocohil, pero sin la presencia de la comunidad, a fin de terminar con el ciclo del ritual. Finalmente, los miembros de la mesa directiva comienzan con los preparativos para la celebración de *La costumbre* de la bendición de semillas del próximo año.

A manera de conclusión

En este trabajo se ha buscado referir la importancia del territorio y el paisaje ritual en la comunidad de Pocohil. “El territorio, al igual que la cosmovisión, la mitología, las prácticas rituales y la territorialidad son procesuales y están, a su vez, insertos en sucesos sociales dinámicos y cambiantes; aunque, al mismo tiempo, son conceptos que persisten, con pocos o lentos cambios, en las concepciones y prácticas sociales” (Barabas 2003: 18). De acuerdo con la autora, el territorio es una unidad significativa que guarda en su interior elementos centrales. Por ello, la construcción simbólica del territorio durante la época prehispánica fungió como un *núcleo duro* (López 1999), y en la actualidad, montañas, cerros, cuevas y otros elementos de la naturaleza continúan presentes como un importante sistema en el pensamiento de los actuales pueblos mayas de Guatemala. “Las sociedades

utilizan y transforman su entorno en función de las representaciones que de él se hacen y viceversa; interpretan en función de sus prácticas materiales. El entorno depende, pues, de representaciones, y éstas de aquél. Esta interrelación no puede ser aprehendida radicalmente en una dicotomía sujeto y objeto" (Berque 1998: 10).

Berque explica que para los pueblos indígenas, el territorio no es un objeto, sino un sujeto de acción que incide en la vida comunitaria; así, dotarlo de atributos y significados es hacerlo partícipe de un mundo de relaciones de intercambio y de reciprocidad. No dudamos que algunos de estos lugares se abandonaron, mientras que otros guardaron su importancia en la vida comunitaria, tal es el caso de Pocohil. Hoy en día, el territorio ha retomado una relevancia a nivel político y público, que se ha vuelto un eje articulador entre los pueblos mayas de Guatemala que buscan frenar las múltiples embestidas de los proyectos extractivos que amenazan sus tierras y con ello el de su territorio.

Dicho territorio no sólo tiene una delimitación geográfica, sino que guarda en su suelo, la memoria de los pueblos; ahí se expresa su organización social, política, religiosa y económica. Es ahí donde la ritualidad entra en diálogo con el territorio porque, a partir de esta práctica se les concibe, como espacio vivo y sagrado. Entre los pueblos mayas de Guatemala hay un punto medular en la ritualidad: el tiempo. Los días contienen atributos que se activan en la ritualidad, de manera que el tiempo establece cuándo se deberá ir a algún lugar del paisaje ritual. Desde esta perspectiva, se puede señalar que en el territorio hay puntos nodales con un referente ritual, el cual, desde tiempos inmemoriales, se establece como proceso dialógico entre las diversas entidades, la ritualidad, el tiempo y el ser humano.

La bendición de semillas es una matriz ritual en la que cada elemento y sujeto social son determinantes. Sin embargo, vale preguntarse de qué manera inciden en estas prácticas, los hechos históricos, sociales y económicos, ya que, como se detalló, estos acontecimientos tienen repercusiones en el acontecer diario; por lo tanto, se refleja en el ritual de bendición de semillas. En conclusión, podemos decir que los cambios o la permanencia de costumbres y tradiciones no son fortuitos y responden a un proceso dinámico de los pueblos.

Otro punto medular es la presencia de los santos católicos que llegan a Pocohil como invitados principales y a quienes hay que agradar con danzas, flores, velas y oraciones por parte del *Chuchqajaw*, pues serán los encargados del cuidado de las semillas que habrán de sembrarse con las primeras lluvias. Estos númenes católicos se alejan de los atributos que señala la religión ortodoxa, pero se ajustan a una realidad indígena-campesina, que a su vez ha mantenido prácticas ancestrales al recurrir al *Chuchqajaw* -el Contador de los Días-, quien va al cerro Pocohil para solicitarle su protección e intervención durante el ciclo agrícola.

En la naturaleza se muestran los espacios por donde transita la memoria histórica de un pueblo; Pocohil, por ejemplo, es un cerro que ha mantenido su importancia desde la época Posclásica, quizás porque, como mencionan los pobladores, en sus entrañas está la riqueza de sus habitantes, que a su vez se traduce como su devenir histórico-cultural.

> La sabiduría tradicional está ligada a los lugares, así que el paisaje está lleno de historia, leyenda, conocimiento y poder que ayudan a las actividades estructurales y organizan las relaciones. Los grupos que se conocen de una forma etno-histórica están llenos de calendarios rituales y de una rica cosmología que estructura, organiza e informa sobre sus paisajes y sobre los miembros de la comunidad en donde se perciben la forma en que interactúan (Basso 1988: 120).

El ritualista se apoya en la cuenta del *Tzolkin*, especialmente en aquellos días más propicios para realizar sus rituales. Por ejemplo, los días *Qanil* o el *Tzikin* se destinan para las semillas. Bunzel menciona que el día *Qanil* "es el día de la milpa, para la cosecha y la siembra [...] después de la cosecha espera uno el día *Qanil*, ya sea el dos o tres, para dar gracias" (Bunzel 1981: 339). El ritualista tiene un amplio espectro de acción: interpreta sueños, cura enfermedades, consulta el *Tzité (Erythrinacoralloides*), realiza ceremonias en lugares sagrados, como cuevas o cerros, bendice semillas y resuelve problemas familiares, por lo que también puede considerarse un *decantador de emociones*. En unos casos, se encuentra a cargo de cofradías que resguardan algún santo católico, y en otros, está inserto en la vida política, ya sea para la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas o apoyando al estado u ofreciendo sus conocimientos a extranjeros que buscan

adentrarse al mundo maya. En la actualidad, este sujeto social tiene un papel importante no sólo en el plano local, comunitario o privado, también en la esfera de lo público.

Finalmente, vemos que en el territorio y el paisaje ritual se articulan diversos acontecimientos que activan la organización social y en ellos está el referente de la cosmovisión de un pueblo. De tal manera que estos lugares se dotan de referentes y significados que viajan en el tiempo.

Referencias bibliográficas

Adego

2002, *Poder local, participación y descentralización. Lecciones aprendidas desde la perspectiva y experiencia de organizaciones locales,* en http://preval.org/documentos/2230.pdf Consultado en diciembre de 2015.

Asturias, Miguel Ángel

1996, Gerald Martín (coord.), *Hombres de maíz,* allca/edusp.

Báez- Jorge, Félix.

2013, ¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares, Universidad Veracruzana, México.

Basso, Keith

1998, *Speaking with names: language and landscape among the western Apache*, Cultural Antropology, vol. 3, núm. 2, en http://douri.sh/classes/readings/Basso-SpeakingWithNames-CultAnthro.pdf Consultado en abril de 2016.

Barabas, Alicia

2003, *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México,* vol. ii, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Berque, Agustin,

1998, *El origen del paisaje,* Novedades-Cátedra, Alianza Editorial, Madrid.

Broda, Johanna.

2009, "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena", en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coord.), *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola,* buap, México, pp. 45-66.

2004, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 61-82.

2001, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

1991, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Eucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica,* Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 461-500.

Bunzel, Ruth
1981, *Chichicastenango,* José de Pineda Ibarra, Guatemala.

Cantón, Manuela
1998, *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993),* Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Plumsock Mesoamerican Studies, Guatemala.

Carmack, Robert
2001, *Evolución del reino Quiché,* Cholsamaj, Guatemala.

Colop, Sam
2011, *Popol Wuj*, F y G Editores, Biblioteca Guatemala.

Craveri, Michela
2012, "El lenguaje del mito. Voces, formas y estructura del Popol Vuh", *Cuadernos del Centro de Estudios Mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Dehouve, Daniéle
2007, *La ofrenda sacrifical entre los tlapanecos de Guerrero,* Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ambassade de France au Mexique/Instituto de Investigaciones Históricas/Plaza y Valdés, México.

De las Casas, Fray Bartolomé
1875, Historia de las Indias, tomo V, Californy Digital Library.

Ajpacajá, Pedro, Manuel Chox Tum
2005, *Diccionario Kiche,* Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín y Cholsamaj, Guatemala.

Early, John
2011, *Los mayas y el catolicismo. El encuentro de dos visiones del mundo*, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, Guatemala.

Freire, Paulo
1990, *La naturaleza política de la educaci*ón. Cultura, poder y liberación, Ministerio de Educación y Ciencia, Paidós, Buenos Aires.

Fuentes y Guzmán, Francisco de
2013, *Recordación Florida,* Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

Fulbert, Marie y Raquel. M.
2013, *Q'umarkaj: diálogo entre la arqueología y la etnohistoria en la tormenta del Postclásico y hasta nuestros días.* Disponible en http://www.mesoweb.com/publications/MMS/18_Macario-Fulbert.pdf

Humberto, Mario
2006, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya,* Universidad Nacional Autónoma de México.

Juárez, Alicia
2015, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Centra,* Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México.

2011, "Amarres y ofrendas contadas: el ritual a los aires en san Andrés de la Cal, Morelos", en *Conteos numéricos y rituales calendáricos en las culturas indígenas de América: Mesoamérica y Los Andes,* México, Instituto de Investigaciones/Universidad Nacional Autónoma de México.

León, Eduardo
2003, *El corazón de la sabiduría del pueblo maya, Uk'u'xal Ranima'Ri Qano' jib'al,* Fundación cedim, Guatemala.
López, Alfredo
1999, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Montes de Oca, V.
2008, *Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual,* en http://www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl39/ECN039000010.pdf Consultado en mayo de 2016.

S/f, *Monografía de Chichicastenango,* en
http://biblio3.url.edu.gt/Publi/Libros/2013/TrasLasHuellas/22.pdf Consultado en marzo de 2016.

Shultze-Jena, Leonhard
1954, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala, v*ol. 49, Instituto del Ministerio de Educación Pública, Guatemala.

Tedlock, Barbara
2002, *Time and the Highland Maya,* University of New Mexico Press, Estados Unidos.

Tedlock, Deniss
1984, *Popol Vuh: The definitive edition of The Mayan Book of the dawn of life and the glories of goods and kings.* Simón & Schuster, New York.

2013 *Título de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Otzoya*. En https://histomesoamericana.files.wordpress.com/2013/11/tc3adtulos-de-la-casa-ixquin-nehaib.pdf Consultado en noviembre de 2015.

Urquijo, Pedro,
2012, *Corografía y escala local. Enfoques desde la geografía cultural,* Universidad Nacional Autónoma de México.

2010, *Vocabulario k'iche,* Academia de Lenguas Mayas, Guatemala.

Watanabe, John
2006, *"Los que estamos aquí". Comunidad e identidad entre los mayas de Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, 1937-1990,* Plumsock Mesoamerican Studies/Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.

Wilson, Richard
1999, *Resurgimiento Maya en Guatemala (Experiencias Q'eqchi'es)*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies, Guatemala.

¿Santuarios provisionales durante el conflicto religioso?: Oratorios Familiares de Xalapa, Veracruz

Jorge Escamilla Udave[1]

Este ensayo ofrece una breve descripción histórica del conflicto religioso en la ciudad de Xalapa, capital del estado de Veracruz, y las formas adoptadas por la pastoral religiosa, ocupando varios años de las décadas de 1920 y 1930, un suceso que marcó la vida social, política y religiosa de la población. Aquí se resaltan algunos de los aspectos que consideramos más significativos, tal es el caso de las expresiones de violencia y persecución anticlerical derivadas del conflicto, que pusieron en riesgo la desaparición definitiva del culto público en el año de 1926. El análisis se centra en la manera clandestina que adoptó el culto —no exenta de riesgo— como el aspecto más significativo, al permitir su continuidad y convertir los oratorios familiares en santuarios provisionales, con sus relevantes formas de organización comunitaria fincadas en la tradición.

Como la información oficial de esta etapa es confusa y dispersa, recurrimos al invaluable testimonio memorioso de un testigo presencial de la persecución y de otros varios sucesos que se encuentran ligados. La versión testimonial contribuye a presentar un panorama más amplio de cómo se vivió el conflicto en la ciudad capital y en otras localidades, aportando nuevos elementos que permitan aclarar germen y razón del fenómeno, ya que ha sido reducido, focalizando sus resultados a la etapa de radicalización del movimiento agrarista en Veracruz, al responsabilizarlo de las expresiones de violencia como la quema de iglesias y de santos, cuestiones que a la luz de los nuevos datos se revela como un argumento endeble. Lo anterior enmarca las condiciones en que los creyentes enfrentaron la crisis del culto y consiguieron ofrecer alternativas de continuidad.

[1] Investigador independiente.

La persecución religiosa en Xalapa

El conflicto religioso en México durante 1926-1938 es producto del enfrentamiento secular entre el Estado revolucionario tanto de Álvaro Obregón, como de Plutarco Elías Calles con la Iglesia Católica, provocando que el culto público viviera una profunda crisis, haciendo que la piedad popular quedara en medio de dos fuerzas en pugna, pero asumiendo un papel activo en las acciones buscando la continuidad de sus prácticas religiosas.

En el estado de Veracruz, el sigma religioso estará marcado por una corriente ideológica y política en el poder estatal, el de Adalberto Tejeda, particularmente en su segundo periodo gubernamental (1928-1932); aunque los antecedentes se remontan al cierre de los templos en el año de 1926 y se prolongarán hasta 1932, al culminar con la reapertura de las iglesias y el reinicio del culto. Así, este fenómeno social posee elementos de novedad con características propias, cuyas variables de resistencia pacífica lo diferencian de los lugares donde se manifestó como lucha armada.

El tema cobra relevancia por el rumbo adoptado por la nueva pastoral con el fin de enfrentar las difíciles circunstancias y con el preclaro objetivo de asegurar la continuidad de la adoración eucarística, así como los servicios espirituales y sacramentales. Se manifiesta como una particular expresión de religiosidad popular digna de analizarse, al rebasar los cartabones establecidos por las autoridades religiosas y gubernamentales, al colocarse a contrapelo de las ordenanzas legales. Al buscar alternativas de continuidad del culto, los fieles recurrieron a la utilización de un esquema similar a las expresiones que caracterizan a los santuarios; es decir, con base en la organización comunitaria, al poner en juego la amplia red de apoyos y participación de la acción católica, a través de las cofradías, hermandades y mayordomías existentes, a riesgo de ser disueltas.

Recogiendo las puntualizaciones pioneras del investigador francés Jean Meyer, quien en la década de 1970 presenta la propuesta de la existencia de una virtual dicotomía en el conflicto religioso: resistencia y lucha armada, encontramos que para algunas regiones del país, la vertiente de resistencia pacífica la reduciría adoptando una clásica afirmación de José Vasconcelos, definiendo al norte de México como demasiado aculturado o "pocho" y el sureste como demasiado evangelizado. Años después, presenta un importante replanteamiento (Meyer 2006: VIII-IX) y reconsidera las afirmacio-

nes presentadas endécadas anteriores, particularmente en lo que se refiere a los lugares donde la resistencia pacífica obtiene importantes logros.

Digno reconocimiento para todo aquel que rectifica aprendiendo una importante lección que lo lleva a afirmar que "un insuficiente análisis de los conceptos utilizados puede llevar al error"; ¡es de sabios cambiar de opinión! La *mea culpa* tiene su antecedente al analizar sus planteamientos a la distancia, bajo la innegable premisa de que "pasa el tiempo y cambia la perspectiva" (Meyer 2004: 7-13). Más que un examen de conciencia, es una regla de oro que todo investigador debiera plantearse como ejercicio de revisión de sus postulados en determinado tiempo, a la luz de nuevos datos y distintos abordajes.

Por ello, en sus reformulaciones, tres décadas después, Meyer revisa detenidamente sus planteamientos, contando con la información de archivos antes negados o ignorados, y ofrece enmienda al que llama *pecado por omisión* (Meyer 2004: 14-15). Propone que en el sureste mexicano lugares como Veracruz, Tabasco y Chiapas, el conflicto religioso adquiere más bien el sentido de resistencia cívica (*Resistenz inmunitaria*), al recurrir, por ejemplo, a "las movilizaciones espectaculares de masas católicas que condujeron a la reapertura de templos" (Meyer 2006: IX). No se presentan en forma de lucha armada (*Widerstand*), como en aquellos lugares foco de insurrección social, donde adquiere el sentido de guerra cristera y en Zacatecas, Jalisco, Colima, Guanajuato, Querétaro y Michoacán.

Esto refuerza nuestro planteamiento central, el cual sostiene que, durante mucho tiempo, el análisis histórico estuvo enfocado a destacar el fenómeno de la lucha armada sin atender el de la resistencia pacífica. Sin embargo, y a pesar de sus importantes reconsideraciones, sigue existiendo un ominoso vacío en lo que a algunas regiones de provincia se refiere, al ser omitidas o figurar tangencialmente en las crónicas, puesto que resulta una labor titánica dar unidad a las diferentes manifestaciones regionales del fenómeno, sin duda, fuera del alcance humano de un solo investigador.

Por diferentes causas es patente la ausencia de información historiográfica y escasos estudios históricos, lo que hace que los testimonios orales cobren un valor inopinado. Para el caso veracruzano, no dejamos de lado la emergencia de nuevos datos históricos a partir de la consulta de los archivos privados de los gobernadores, como Adalberto Tejeda, pieza clave en el

conflicto; documentos que desde hace décadas ofrecen valiosa información de dicho periodo (Ronzón 1996: 81); aunque deben abordarse con cuidado, debido a la clara perspectiva oficial y marcada tendencia ideológica que presentan.

Atendiendo a los testimonios orales, se hacen notorias las muestras de organización comunitaria, con las que se hace frente a las expresiones de violencia, tal es el anticlericalismo revolucionario que, si bien puede calificarse como moderado, puede cobrar acciones violentas, como la persecución de sacerdotes, a quienes, al ser capturados, se les hostilizaba acusándolos de apostatas y cismáticos.

Con el recrudecimiento de las tensiones, se desata el enfrentamiento de facciones con esquemas análogos al agrarismo carrancista anticlerical, dirigido contra los grupos religiosos y llevado a la radicalización de acciones, como la profanación de templos, la quema de las puertas y la destrucción pública de toda clase de imágenes religiosas; por ejemplo, la reliquia de santa Teodora, venerada en la Catedral metropolitana, y la de un cristo en la cruz de la iglesia de El Beaterio, que son de las más valoradas. Como ya se dijo, hasta ahora no se cuenta con información que confirme la participación del movimiento agrarista en su etapa radical; por lo que queda la interrogante de saber a qué obedece el surgimiento de la disputa y quiénes estuvieron de tras de la persecución.

Por otra parte, la clausura de los templos trajo como respuesta la clandestinidad del culto, quedando circunscrito al ámbito privado que, si bien estaba prohibido, era tolerado. Para continuar con el servicio, se acondicionaron los oratorios familiares y se construyeron galerones funcionando a manera de santuarios provisionales dentro de las huertas de las casas de connotadas familias, quienes no fueron hostigadas so pretexto de su honorabilidad.

Nuestra argumentación se centra, entonces, en el hecho de que la curia religiosa favorecía el culto privado como si se tratara de virtuales santuarios provisionales, al confiar la custodia y adoración del Santísimo a los miembros de las familias solicitantes, buscando, quizás, garantizar la continuidad del culto dentro de la comunidad religiosa, constituida por los habitantes de los barrios de Xalapa y aquellos procedentes de poblaciones vecinas.

Debido al prolongado conflicto, que se extendió por varios años, y a sus actividades, los recintos se transforman paulatinamente en virtuales santuarios, especialmente por estar auspiciados por la imagen del Santísimo, permitiendo la celebración del culto y produciendo actos propios de la peregrinación religiosa —por razones obvias, estuvieron ausente los actos procesionales—, los que estaban acompañados de rogativas solicitando la solución de la persecución. Es así que, a nuestro juicio, de facto adquieren un carácter similar al de santuarios creados y destinados a cubrir una necesidad frente a las difíciles circunstancias. Las fuentes históricas son puntuales al señalar que el surgimiento de los santuarios es producto del espíritu y la necesidad de la piedad popular.

Al encontrar solución al conflicto, comienza la reintegración paulatina del culto, primero con la reapertura de los templos con su efecto de disminución de las visitas a las capillas y oratorios, que retomaron su tradicional carácter familiar y privado, y con la entrega del Santísimo —inmediatamente después de la muerte del último miembro de la familia que lo recibió en custodia—, poniendo fin a la crisis del culto que logra superar los escollos y mantenerse.

Con la suspensión del culto público, los oratorios cobran un nuevo carácter de concurrencia, como se demuestra con la información registrada en el caso del estado de Oaxaca, en la correspondencia entre autoridades locales y párrocos. En esa región del país se establecen normas para la celebración de la santa misa, y todo parece indicar que se aplicaron de manera similar en el resto del país. En un documento diocesano se especifican las ordenanzas de la siguiente manera: "Cada quién deberá tener casa fija y en ella oratorio provisional para la celebración, con aprobación del Vicario [...] Tercera. Sólo en casos excepcionales y con causa grave y autorización del mismo Vicario, se podrá celebrar en casas distintas de las aprobadas para la celebración fija" (Meyer 2006: 28 y 29).

La dimensión rural y urbana del conflicto religioso

En Veracruz, la información con la que se cuenta de los grupos del conflicto religioso son testimonios fragmentarios de los sucesos acaecidos en las ciudades más importantes del estado, al encontrarse su territorio sumido en diferentes movimientos sociales; lo que torna difícil conocer el germen

real del enfrentamiento. Sin embargo, se le cuelga el san Benito al movimiento de organización agrarista en su etapa radical, ya que se constituyó como una movilización campesina y una milicia (Fowler, 1979: 111-121) y debido a su radicalización permaneció con gran atención de los medios, siendo el centro de fuertes señalamientos.

Los ataques al agrarismo se fundan en las ideas que profesan y que son influencia directa de diferentes movimientos sociales, el más significativo es el de la Revolución Mexicana, al igual que otros de carácter ideológico, como el anarquismo y el comunismo, de los que retoma formas de organización y lucha, sobre todo en los enfrentamientos con los terratenientes inconformes con las medidas gubernamentales. Entonces, resulta sencillo reducir el problema del conflicto religioso al hecho de la radicalización del movimiento agrarista veracruzano, al ocurrir en el momento en que el estado es escenario de la ofensiva de las fuerzas de la Convención contra el Constitucionalismo y cuando las luchas constituyen el relato de cómo el agrarismo de masas afirmó su alianza con el régimen constitucionalista (Sandoval, 1996: 43). Sin embargo, al terminar la alianza, provocan que se fortalezca la relación con el Partido Comunista, formando el Bloque Obrero Campesino, con un programa donde se contempla un nuevo orden político que, entre sus propuestas, contemplaba la cancelación de la deuda pública y la confiscación de las propiedades de la Iglesia.

Dentro de todo este maremágnum de movimientos regionales, es el lugar donde se enmarca el conflicto religioso, ya que, por segunda vez, se encuentra en el gobierno estatal Adalberto Tejeda, quien será envestido como líder máximo del agrarismo veracruzano (Domínguez 1996: 21-37; Fowler 1979: 13 y 16). Momentos en que las demandas agrarias entraron en gran tensión, no escapando, por supuesto, de la lucha armada en contra de la desestabilización política y militar que padecía el territorio estatal (Sandoval, 1996: 54), donde el conflicto religioso será uno de sus múltiples resultados. Sin embargo, para asegurar que ahí es donde se encuentra el germen del conflicto religioso, será necesario presentar mayor información que sostenga dicho planteamiento.

Los escenarios se dieron por igual en el ámbito rural y urbano: uno de los brotes de violencia calificado de *zafarrancho* (Meyer 2004: 46) se encuentra registrado en Tlapacoyan, en el año de 1931. En este lugar distante de la ciudad capital, los pobladores padecieron la quema de la iglesia y de

sus santos, por lo que autores como Feliciano García Aguirre (1996: 128) encuentran una razón, a partir de los testimonios de quienes vivieron el conflicto, coincidiendo en sostener que se trató de una orden expresa del gobierno tejedista, siendo él quien mandó policías a realizar la quema; además de señalar que su objetivo era culpar a los campesinos agraristas e implantar el comunismo. Refiere, también, que en un importante documento enviado por Adalberto Tejeda a Portes Gil, expone: "quieren volver al púlpito, al confesionario, a los colegios, para reanudar su destructora tarea de deformar la conciencia y la moral del pueblo estorbando su liberación y su progreso" (García 1996: 129).

Mientras que en la ciudad capital de Veracruz aparece publicada una denuncia en el diario local, acusando a los grupos tejedistas de haber colocado un petardo en la catedral de Xalapa, "cuya explosión rompió algunos vidrios y chamuscó algunos ídolos. Los cristeros, en combinación con los tejedistas de Jalapa, echaron la culpa de este idiota atentado a nuestros compañeros […] de la Federación Sindical Unitaria de Veracruz" (García 1996: 129).

Éste será el panorama imperante en el estado de Veracruz en los primeros años de la década de 1930, situación que desatará una guerra de descalificaciones y constantes señalamientos. Sin embargo, esta información debe ser tomada con reservas al contener fuertes señalamientos a grupos, sosteniendo argumentos difíciles de comprobar al manejar datos confusos y contradictorios, pues en su mayoría se reducen a declarar culpables a grupos de poder económico aliados con campesinos y a estos con el gobierno; es decir, a soldados vestidos de civiles mandados por Tejeda. Por esa razón, el análisis de testimonios orales resulta una alternativa valiosa al momento de armar el rompecabezas informativo de la época, además de permitir contrastar toda información de periódicos y la versión oficial (Meyer 2004: 49-51).

A nivel nacional, los escenarios del conflicto reflejan los diferentes procesos históricos regionales, y cada uno de ellos desarrollará aspectos singulares; pero todos tienen una matriz común, si se analizan las relaciones de los grupos en el poder político, económico y religioso de la época; con una larga herencia de intereses creados a lo largo de la historia. Este aspecto ha sido abordado como ninguno por un equipo de investigadores comandado por Andrés Fábregas, de quien Meyer se encarga de reproducir

uno de sus sólidos y precisos comentarios: "El sistema de dominio oligárquico usó a las instituciones políticas formales y a la Iglesia en defensa de sus intereses particulares. La ideología del sistema oligárquico fundió a los elementos políticos con los religiosos de tal manera que la defensa de la religión fue conceptualizada como defensa de los intereses totales de la sociedad" (Meyer 2006: 65).

Reflejos de la persecución religiosa en Xalapa

La escasa información histórica nos hace recurrir a la versión oral con base en la reconstrucción de los sucesos sobre el testimonio de la profesora Blanca Nadal Castillo (1918-2014) (Escamilla), testigo presencial de los más relevantes sucesos, cuando tenía entre 12 y 13 años, aproximadamente (1930-1931), cuando se quemaron las puertas de las iglesias de Xalapa, con lo que ella asegura, da inicio el conflicto que irá cobrando formas y expresiones distintas, entre el amedrentamiento, la persecución y el culto clandestino. El violento ataque contra los templos fue el acontecimiento que rompió la calma, trastocando la vida cotidiana, razón por la cual quedó grabada de forma indeleble en su tierna memoria, recordándola con detalle y complementándola con versiones posteriores que le confieren un valor incalculable al testimonio personal que reconstruye la manera como el conflicto religioso se vivió en la ciudad capital de Veracruz.

En su oportunidad, la profesora Nadal hizo un esbozo testimonial al investigador e historiador Jean Meyer, en su visita a Xalapa a finales de 2014, y a pesar de haber escrito su trilogía sobre *La Cristiada*, él mismo le confesó desconocer los detalles de ese hecho histórico, confirmando la ausencia documental; fue entonces que mostró interés en conocer su testimonio, al seguir ligado al tema de la persecución de que fueron víctimas los creyentes en la época de Calles y cuando en el estado de Veracruz era gobernador, por segunda ocasión, el coronel Adalberto Tejeda.

Testimonios alrededor del conflicto religioso en Xalapa

El testimonio de la profesora Nadal señala que, al parecer, todo sucedió de manera inesperada, tomando a la población por sorpresam enfrascados en su rutina diaria. A ella misma, de pequeña, la sorprendería recibiendo su

clase de música en una de las casas céntricas cercanas a la Catedral. Recuerda que ese día llegó muy apurado don Antonio Mendoza, padre de la profesora, quien se desempeñaba como organista de la Catedral y maestro de música en la Escuela Normal Veracruzana (Foto 1). Sin más, le dijo que no dejara salir a las niñas, ya que en ese momento estaban quemando las puertas del recinto.

En medio del alboroto, corrió el rumor de que un joven había atentado contra la vida del coronel Adalberto Tejeda. La primera versión manejaba que había sido en los portales del Palacio de Gobierno, la segunda, que dentro del edificio. En la narración de los hechos se anotaba que había disparado un balazo y que esa bala había sido bien dirigida, aun así, sólo le rozó la oreja. Todo apuntaba a que se trataba de un exseminarista, luego se difundió la versión de que se trataba de un acto de venganza, ya que el muchacho pertenecía a la Acción Católica de la Juventud Mexicana, y la versión final sostenía que se trataba de un hijo que Tejeda tuvo fuera del matrimonio y a quien nunca le hizo caso, razón que consideraba suficiente para tomar venganza. Cualquiera de las versiones resultó difícil de creer, y al no existir documentos en Catedral que den cuenta de los hechos, todas se toman como verdades a medias.

Las iglesias agredidas

Los hechos se sucedieron a partir de la radicalización de un grupo de estudiantes del nuevo pensar de esa época, quienes se dedicaron a realizar actividades vandálicas en templos católicos. Primero, quemaron la puerta lateral de Catedral, sobre la calle Hernández y Hernández, hoy Revolución, la cual se ubicaba debajo de la entrada de la Curia. Todo sucedió a mediodía; aprovechando que la iglesia estaba cerrada, la forzaron y le prendieron fuego, levantando una espesa nube de humo. Para lograr su propósito, jalaron bancas, hicieron el fuego grande, luego se fueron a la iglesia de La Compañía, también conocida como Corazón de Jesús o Beaterio, que es la más cercana y que está en la calle de Zaragoza, a espaldas del Palacio de Gobierno. La puerta junto a la entrada principal, la quemaron y por ahí entraron, tiraron al piso un gran crucifijo que quizás intentaron hacer leña para echarla al fuego; se sabe que le dieron con un hacha, desbaratándole el rostro. Ahí mismo, comenzaron a quemar todo lo que estaba a su alcance.

Después se dirigieron a la iglesia de san José, que sufrió mayor daño, pues de ahí sí salió una columna de humo espeso, cobrando gran altura.

Mientras tanto, en el aula de música, la profesora Ana, al escuchar los gritos de alarma, decidió resguardar a los estudiantes en la segunda planta de la casa, desde donde lograban apreciar las columnas de humo. Todas las iglesias se alcanzaban a mirar, aun aquellas que se encontraban a distancia como la de san José y la Compañía, ya que para ese tiempo no existían edificios tan altos que estorbaran la vista.

Luego de varias horas de incertidumbre, en desorganizadas hordas de gente que iban y venían de un lugar a otro, acordaron dirigirse a la iglesia de Santiago (Santiaguito), ubicada en la antigua calle de Colón, luego Simón Bolívar y actualmente Úrsulo Galván; pero como los vecinos ya sabían, se prepararon para defender su templo, con piedras, palos, con todo lo que tuvieron a la mano salieron a defenderlo y ya no dejaron que se acercara nadie. Corrieron los rumores de un posible ataque y por eso todo era un alboroto. El regreso a casa resultó tortuoso, en el camino se podía ver gente corriendo de un lado a otro. Todo fue un tremendo caos ese día.

Vecinos de El Calvario y Santiaguito

Los vecinos se reunieron en la puerta de las iglesias, pero nadie sabía qué cosa hacer o decidir. Las acciones violentas las dirigieron ahora hacia las monjas del *Convento de las Adoratrices*, ubicada, en ese tiempo, junto a la iglesia El Calvario, casi al terminar la calle de Hernández y Hernández, donde actualmente se encuentra el edificio de la *Escuela Revolución*. Las sacaron prácticamente con lo que traían puesto y todo lo que había dentro no lograron resguardarlo. Al parecer tenían muchas cosas antiguas, ya que era el único convento que había en Xalapa: sin duda, han de haber tenido papeles históricos y muchas cosas de valor, no digamos religiosas, sino de valor histórico, pero todo eso desapareció. No tenían a donde ir, los vecinos le dieron alojo a unas cuantas, aunque para la amplia mayoría no había.

Frente a la iglesia estaba la botica *El Calvario*; su dueño, don Manuel Cancela, al ver la angustia de las madres debido al ajetreo y las arbitrariedades cometidas en su convento, les entregó una casa que tenía junto al panteón *5 de febrero*, sobre la calle de 20 de noviembre. Poco a poco hicie-

ron el convento con su capilla, donde siguieron elaborando sus famosos dulces, que es lo típico de Xalapa. Desde entonces permanecen ahí.

Las noticias, que corrían como reguero de pólvora, alertaban sobre el ultimátum, dando a los padres 24 horas para dejar el estado de Veracruz, exigiendo su salida inmediata. Muchos se fueron ese mismo día, entre la tarde y la noche. Unos salieron disfrazados de arrieros, otros de carboneros, aprovechando que los vendedores traían de fuera de la ciudad, las cargas de carbón junto a la leña, sobre lomos de animales de carga, ya fuera burro o caballo. Luego se supo que entre ellos se fue un sacerdote. Otros aprovecharon para salir disfrazados de arrieros y los restantes salieron con grandes dificultades; a algunos sí los atraparon y se los llevaron hasta los límites del estado de Veracruz y Puebla.

En ese entonces ya existía la carretera, que llegaba hasta Tepeyahualco, que era un pueblo en toda forma, o en su defecto, a la población de Limones, un poquito más allá de Alchichica, perteneciente al estado de Puebla. Allí los dejaban, o hasta la localidad que tuvieran cerca, para no abandonarlos en plena carretera. Al final, no se supo nada de ellos. Para colmo, en la noche no hubo luz en las calles de Xalapa, nadie sabía nada, ni qué iba a pasar, estaban pendientes de la resolución que emitiría el gobernador. Unos decían una cosa, otros decían otra; fue una de las peores noches que se hayan tenido en la ciudad en su larga historia.

Estalla el conflicto

La relación ya era tirante desde hacía tiempo, pero ésta fue la chispa que la hizo explotar, el momento culminante era éste. Todo inició cuando el gobierno comenzó por querer limitar el número de sacerdotes bajo el argumento de que tenía que haber un sacerdote por determinado número de habitantes.[2] Ya había encuentros entre monseñor Rafael Guízar y Valencia con el gobernador Adalberto Tejeda, ya era, por así decirlo, una persecución abierta, cuando menos era una advertencia, porque todavía había resabios de lo que había hecho el general Plutarco Elías Calles.

[2] Esto, a raíz de la promulgación del decreto 197, al cual se le conoció como Ley Tejeda, bajo el argumento de acabar con “el fanatismo del pueblo”.

Quedaba todavía memoria de aquello que entonces dictó, como limitar el número de sacerdote por cierto número de habitantes, lo cual era imposible, y eso que aquí en Xalapa nada más había seis iglesias. Ésa fue la chispa que hizo estallar la bomba. Finalmente, los templos que sufrieron atentados fueron: Catedral; *La Compañía,* y San José, que está más lejos; las del centro fueron las dos primeras, pero al Calvario y Santiaguito no lograron tocarlas porque los vecinos las defendieron "a capa y espada".

Población organizada

Para la población de Xalapa fue un golpe tremendo, a todos los niveles sociales, afectó prácticamente a todos, tanto a ricos, como a pobres. La gente salía a las calles para recoger noticias, saber qué hacer y qué actitud tomar, pues nadie sabía qué seguiría ni cómo se desenvolverían. Era de notar el cierre de las iglesias; sin embargo, el culto a Dios no cesó, en algunas casas se llevaron a cabo misas muy de madrugada, contando con la presencia de sacerdotes. Había que levantarse a las cuatro o cinco de la mañana.

Haciendo un recuento, eran varias las casas céntricas que se habilitaron para el culto. Había una por la calle de Hernández y Hernández, hoy Revolución, que pertenecía a la familia Valdés, ellos tenían un espacio grande y hasta el fondo del patio se construyó un jacalón; ahí se oficiaba la misa los domingos a las cuatro o cinco de la mañana. Hubo otra en casa de la familia Chimal, ubicada en la calle de Altamirano, antes Gorostiza, todos tenían terreno grande con huerta; en el fondo del patio se hizo otro jacalón de madera, donde oficiaban misa los padres, aunque también se celebraron primeras comuniones y bautizos.

El culto siguió durante tres años, más o menos, tiempo en el que hubieron pláticas entre monseñor Rafael Guízar y Valencia y el gobernador Adalberto Tejeda, hasta que llegaron a un acuerdo. En aquel entonces, monseñor salió al exilio, viviendo en Cuba y en Guatemala, pero se enteraba de todo lo que sucedía, pues una familia le enviaba cartas. La contraseña era no preguntar por el gobierno y disfrazarla como si se tratara de un familiar enfermo, con frases recurrentes como "¿Qué dice el enfermito"; de común, la respuesta era "ya sigue mejor, está más aliviado". Así era como se daban cuenta de cómo estaban las cosas en Xalapa.

En el caso de los sacerdotes sorprendidos infraganti, sólo los conducían fuera del territorio de Veracruz en los límites con el estado de Puebla y ahí los dejaban, nunca se supo que hubiera maltrato, simplemente les amonestaban diciéndoles "¡estás mal!, en un lugar que no te corresponde", y como si se tratara de un movimiento de tablero de ajedrez, sacerdote que estorbaba, lo ponían en jaque.

El grupo contrario a la Iglesia y los sacerdotes conocidos

El grupo contrario a los religiosos lo conformaba gente de Xalapa; por lo general, jóvenes, estudiantes y simpatizantes de la población. Entre los integrantes había una persona muy encarnizada contra ellos que más tarde se convirtió en un periodista reconocido. Pero había otro joven, perteneciente a una familia de apellido Quiroz, originaria de un pueblo de los rumbos de Xico, que vivía de la iglesia de *La Compañía*. Era notable su color de piel, moreno, por lo que su mote era el Güero Quiroz. Se desconocía qué grupo la auspiciaba; sin embargo, movía a muchas personas.

Con el objetivo de que la religión católica no se extendiera (había un trasfondo comunista que se traducía en una persecución de la Iglesia), ya que en la doctrina comunista la religión es el opio del pueblo, era necesario quitar a los sacerdotes para que el pueblo volviera en sí, debido a que, supuestamente, estaba adormecido, dominado como dominan los vicios. Por eso, la amistad con esas personas estaba proscrita, en opinión de las familias religiosas. A aquel que expresara una relación de amistad, se le señalaba como comunista, supuestamente por estar a favor de esas personas y sus ideas. Pero así como existía la estrecha relación de amistad con sacerdotes, que eran personas apreciadas por la comunidad religiosa y la sociedad en Xalapa, también existía con los otros, porque pertenecían a familias conocidas.

En el recuento apreciamos que los sacerdotes eran, en su mayoría, originarios del estado de Veracruz; aunque también estaban los más conocidos, como el padre Rafael Trejo Domínguez, originario de la ciudad de Orizaba, quien estaba a cargo de la iglesia *Los Corazones* y en estrecha relación con los padres de familia. Él fue uno de los que salió disfrazado con unos arrieros.

En ese tiempo tenían presencia los canónigos Meza, y entre los más conocidos estaban dos hermanos, el padre Daniel y Miguelito Meza, originarios de Naolinco; así como los padres Martínez, quienes vivían en la calle de Juárez; el padre Justino de la Mora, jalapeño de origen, quien vivía junto a su madrastra y hermanos en la esquina de Gorostiza, hoy calle de Altamirano, donde se encuentra actualmente la casa de las madres y el comedor comunitario conocido como *Caritas*, y el padre Pedro Castillo Landa, uno de los más connotados canónigos.

Las reliquias de santa Teodora

Unos días después de la quema de las puertas de las iglesias, ocurrió otro acontecimiento que estremeció a Xalapa. La Catedral estaba cerrada, pero se sabe que personas contrarias a la religión lograron ingresar hasta el templo por las azoteas de las casas vecinas y con alevosía y ventaja sacaron las reliquias de santa Teodora, imagen milagrosa y de gran veneración.[3] Durante la clase de música, llegó la sobrina de la profesora Ana Mendoza, con cara de enojo, azoro e indignación, pues acababa de presenciar cómo habían sacado a santa Teodora.

Se dice que era una santa incorrupta, similar al caso de san Sebastián de Aparicio, en Puebla, y de igual forma estaba dentro de una vitrina de cristal. Se tiene la creencia de que las personas la sacaron con el objetivo de exhibirla para de asestar una bofetada a los católicos, dándoles a entender que veneraban a una muñeca de madera y trapos, a manera de desacreditar la religión católica.

En la Plaza Lerdo existía, en esa época, una fuente a que, con anterioridad, fue un parque pequeño, arbolado y muy bonito, a ésta se le dio el nombre de *Espejo de Agua*. Tenía entre 80 y 90 centímetros de profundidad y para acceder a ella habían unas escalinatas por las que se bajaba al nivel del piso de todo el jardín. De esa pequeña escalinata sacaron el cuerpo de santa Teodora, ya sin la cabeza que, según se decía, llevaron al gobernador, quien la tenía en su escritorio. "¡Verdad o mentira, sólo ellos y Dios!".

[3] La reliquias de santa Teodora llegaron a Xalapa en el año de 1793, según consta en un escrito encontrado en la Secretaría Episcopal de la ciudad; documento localizado el 6 de abril de 1943. El texto se reproduce de manera íntegra en el libro: *Perfiles de Xalapa. Mosaico histórico*, de Leonardo Pasquel, con la colaboración de Pedro M. Pasquel, México, Ediciones Logos, 1949, pp. 211 y 212.

El pasado recuperado

El relato de la profesora Nadal resulta elocuente y remite a las impresiones de su tierna infancia, el cual capturó en sorprendentes escenas que vale la pena reproducir con fidelidad en sus propias palabras:

> Con unas ropas muy bonitas, porque era una santa que estaba en veneración, en la capilla que hoy ocupa la tumba de san Rafael Guízar y Valencia, ahí estaba en una urna de cristal, y cada ocho días quitaban la tapa —no la de encima, sino la lateral—, la quitaban para que la santa estuviera a veneración de los fieles. Iba mucha gente a verla, lo cual a mí no me gustaba porque me impresionaba, pero disfrutaba ver su ropa: un traje oriental, muy elegante y muy bonito. Pero ahí, junto a sus restos, dijeron que nada más estábamos venerando a "una muñeca hecha de trapo".
>
> Yo la vi a mediodía, y por la tarde la mandaron a quitar, no sé si el gobierno estatal o el gobierno federal, porque todo eso pertenece a la federación. ¿A dónde fue a parar? ¡No lo sé!, aunque puedo asegurar, aun tratándose de la memoria de una niña de escasa edad, que lo que vi eran huesos. Hoy, en mi vejez, imagino que ha de haber sido un esqueleto al que se le hizo un forro, un cuerpo. Ése fue otro de los grandes escándalos sobre la religión, por lo que puedo afirmar que hubo conflicto y grande.

De la santidad a la perversión

Durante un Carnaval en Xalapa, un muchacho que trabajaba en Salubridad, de apellido Manteca, se unió con otros jóvenes estudiantes para entrar de nueva cuenta a Catedral y sacar las vestiduras talares de monseñor Guízar y de los sacerdotes y armaron una comparsa. Como Manteca era gordito y monseñor Guízar era grueso, se puso sus vestiduras y otros se vistieron con las de los sacerdotes; sacaron incensarios, la mitra, todo lo que pudieron, y en el desfile sólo alcanzaron a dar una vuelta, porque para la segunda, los tomaron presos. Manteca estuvo una temporada en la cárcel y al parecer sufrió maltratos; al poco tiempo, murió de una enfermedad, ¡nada se dijo, nada se supo! Otro suceso indignante para la sociedad jalapeña. Estaban indignados hasta los que no profesaban la religión católica.

Fueron indignantes los dos hechos, tanto exhibir a santa Teodora, como sacar las vestiduras de monseñor Guízar. Para ese momento, las iglesias permanecían cerradas, por lo cual sucedían todas esas cosas. Cuando

se abrió Catedral, al parecer un 31 de julio, reventaba de gente que iba por curiosidad, para saber cómo habían dejado a santa Teodora. Todo terminó en fiesta, expectación y júbilo.

Abiertos los templos al culto, es de imaginar la expectación de la población, por lo que volvemos a las puntuales impresiones de la profesora Nadal, dando color a la narración de tan memorable acontecimiento:

> Santa Teodora regresó a Catedral, no la original, sino una réplica, una talla de ella que no sé si es de madera o pasta. Ahora no está en su sitio original, se encuentra, precisamente, donde enterraron a monseñor Guízar, en la entrada del sagrario, por la Plaza Lerdo. Arriba está la imagen de san Francisco y debajo la urna con la imagen de la santa.
> La imagen de santa Teodora era bastante venerada en la época, porque corría la leyenda o la verdad —vaya, usted, a saber— de que cuando había viruela en Xalapa, porque antiguamente no se vacunaban, cuando al rostro de santa Teodora le salía viruela, se acababa la peste.[4] Es lo que decían, pero yo nunca lo vi; así como en Nápoles sucede con la sangre de san Genaro, que cada año se licúa.
> Desde que mi mamá estuvo por primera vez aquí en Xalapa, entre 1909 y 1912, ya existía su devoción, y cuando yo vine a vivir a Xalapa, en 1925, todavía continuaba. Recuerdo que mi tía Elvira, hermana de mi padre, quería ser monja, y por equis motivos familiares no la dejaron, Venía con la superiora de las madres adoratrices, que era prima de ellos, e iba a pasar una o dos semanas al convento; entonces supo que le estaban haciendo un ropaje nuevo a santa Teodora. Así que desde entonces esa devoción.

Dejamos, hasta aquí, el recuento de la variedad de acontecimientos que nos desvela el testimonio memorioso, ahora que comienza el análisis de las distintas formas en que el conflicto religioso impactó la vida social de Xalapa y otras localidades del estado de Veracruz. Su amplia muestra revela que una de sus principales causas fue la polarización de fuerzas que alcanzaron el ámbito rural y urbano, misma que se extendería por varios años, hasta el momento de lograr un acuerdo entre las fuerzas religiosas y el gobierno, culminando con la anhelada apertura de los templos y el re-

[4] Estaba fresca en la memoria de la población, la epidemia de "viruela negra", en el año 1900, que cobró muchas vidas (Cañedo 2009: 33 y 34). Era natural que la devoción alrededor de la milagrosa imagen se encontrara a flor de piel, implorando al cielo que no se volviera a presentar.

torno de los sacerdotes. Después de todo, ya no tenía sentido continuar con la singular y efectiva organización tradicional comunitaria que, al abandonar la clandestinidad, era un claro signo de haber logrado el triunfo de la razón fundada en la fe, y con esto, la permanencia del culto.

Notas finales

1. El análisis se centra en el conflicto religioso de los años 20, que se extenderá a los primeros años de la década de 1930, y la manera como se vivió en la ciudad de Xalapa, Veracruz. El objetivo de este acercamiento al tema es enmarcar el papel que jugó la piedad popular en la continuación del culto católico, donde los oratorios familiares fueron eje de atracción de la comunidad religiosa, y cómo alrededor de ellos se estructura un esquema de organización y participación que nosotros encontramos similar al de los santuarios.
2. La mayor consecuencia del conflicto en Xalapa es la suspensión del culto católico, que incentiva a realizar su práctica de forma clandestina, haciendo de la organización tradicional comunitaria, la alternativa para continuar las expresiones religiosas entre los habitantes de la capital y sus alrededores. La estructura de la organización era similar al esquema con el que funcionaban los santuarios, a través de hermandades que organizaban las visitas a los oratorios familiares y capillas provisionales construidas en las huertas de las casas, aunque, a pesar de la prohibición del culto, se celebraban misas, comuniones y bautizos, además de toda clase de sacramentos.
3. La insubordinación y desobediencia a los dictados legales de los poderes estatales duró el tiempo que permanecieron cerrados los templos, al tiempo que se polarizaron las fuerzas, lo cual generó fricciones. Las expresiones de los grupos anticlericales alcanzan formas extremas de provocación, como la quema de las puertas de las iglesias, el destrozo y la exhibición de objetos religiosos, especialmente las reliquias de santos. La exacerbación de la violencia se expresa en el hostigamiento y persecución de los sacerdotes, no parando hasta conseguir su expulsión del territorio estatal; sin embargo, en Xalapa y sus alrededores no alcanzaría las dimensiones de una guerra

cristera, como en el norte del país, donde la chispa del descontento religioso llevaría a algunos grupos a tomar las armas.

4. En nuestro análisis se demuestra la hipótesis inicial, la cual sostiene que, en tiempos de crisis, la piedad popular responde de manera organizada, estableciendo criterios de acción espontánea marcados por métodos más apegados a la religiosidad popular, en los que no siempre se cuenta con la anuencia de las autoridades de la religiosidad canónica, quienes se deslindan de toda responsabilidad, tratando de evitar que el conflicto con las autoridades gubernamentales cobre dimensiones trágicas e insuperables, sin descartar la defensa de intereses creados. Al final, es posible sostener que, las adecuaciones vividas en la pastoral, evitaron el desaliento alrededor del culto, estimulando la colaboración comunitaria en busca de una alternativa alrededor de una expresión popular religiosa.

5. Recurrir a las fuentes orales como expresiones invaluables de la memoria colectiva, contribuye a fortalecer la reconstrucción histórica. Esto se concreta ubicando las versiones testimoniales en el lugar que merecen frente al acontecimiento histórico; así, se convoca a las distintas fuentes, al colaborar para lograr una reconstrucción de acontecimientos que continúan siendo tan vagos y controversiales en la historia local y regional de Veracruz. Se trata de una colaboración redundante, que revelará nuevos datos y la dimensión que adquirió el conflicto religioso en Xalapa, a fin de señalar las diferencias y similitudes con otras regiones del país.

6. Establecer el lugar histórico que tiene el conflicto religioso, evitando confundirlo con otro de los importantes movimientos sociales, haciendo necesario establecer la marcada diferencia de tiempo y objetivos que tuvieron los dos movimientos religiosos del siglo XX. El primer conflicto religioso (a nivel nacional, de 1926-1929; en Xalapa, se prolonga hasta 1932) es una ofensiva anticlerical y el segundo (1929-1937) un movimiento armado conocido como Guerra Cristera, con un carácter antirreligioso, según lo presenta Jean Meyer. Mientras uno se presenta a manera de resistencia pacífica (*Resistenz*), el otro como un conflicto armado (*Widerstand*).

7. Finalmente, el análisis del tema recién comienza al considerar las variables locales y regionales que no se habían considerado. No de-

bemos renunciar a la propuesta de que la organización de los santuarios provisionales dentro del contexto espacial de los oratorios familiares surge de un movimiento popular autónomo, como respuesta a la clausura de templos y a la prohibición del culto en la que participaron todos los estratos sociales de un pueblo tradicionalmente católico: clase media y baja y ciertos sectores de la élite, tanto urbana, como rural. Pero como el factor religioso no fue la única causa del conflicto local y regional, es necesario no exagerar la espontaneidad de las masas tal cual lo hizo Meyer; sobre todo, al considerar que existen la dimensión del poder gubernamental y los representantes religiosos, quienes mantuvieron una aparente distancia de las acciones alternativas adoptadas de forma comunitaria, tolerando y apoyando, en su caso, la clandestinidad del culto.

Fotografías



Foto 1. Santo con la cara cortada.Imagen de la época de la persecución religiosa en México. Fotografía de Santos y Milagros.









Foto 2, 3, 4 y 5. Fotografías del libro *Xalapa racial y bella, ensayos o nuevos modos de ver la vieja ciudad veracruzana,* de Juan Sánchez Miguel.



Foto 6. Fotografía de R. M. Mateos.

Referencias bibliográficas

Cañedo, Lilia

2009, *Catálogo para la difusión del patrimonio histórico del cementerio municipal de la ciudad de Xalapa,* trabajo práctico-científico, Veracruz.

Domínguez, Olivia

1996, *Agraristas y agrarismo, Consejo Técnico Consultivo de la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicato Campesino del estado de Veracruz*, Gobierno del estado de Veracruz, Veracruz.

1996, "Del sueño regional a la experiencia nacional. La Liga de Comunidades Agrarias del estado de Veracruz", en Domínguez Pérez (coord.), pp. 21-37.

Escamilla, Jorge

Árbol de la vida. Memorias de Blanca Lucía Nadal Castillo.

García, Feliciano

1996, *El contrapunto del reparto agrario en Tlapacoyan. Un testimonio*, en Domínguez Pérez (coord.), pp. 111-157.

García, José

1975, *San Antonio Charapan, El conflicto agrario-religioso en una comunidad de la sierra tarasca*, tesis profesional, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 266-270.

Martínez**,** Tomás y Leticia Gándara

1976, *Política y sociedad en México: el caso de los Altos de Jalisco*, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Meyer, Jean

2004, *Pro Domo Mea. La cristiada a la distancia*, Siglo xxi, México.

2006, *El conflicto religioso en Oaxaca (1926-1938)*, uabjo-Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca/ciesas/iago, Oaxaca.

Pasquel, Leonardo
1949, *Perfiles de Xalapa. Mosaico histórico*, Ediciones Logos, México.

Ronzón, José
1996, *Un intento de campaña. Los tejedistas ante la sucesión presidencial de 1934*, en Domínguez Pérez (coord.), pp. 81-107.

Sandoval, Roberto
1996, *Liga de Comunidades Agrarias del estado de Veracruz. Su contribución al pensamiento agrario en México*, en Domínguez Pérez (coord.), pp. 41-63.

Coronación y carnaval: la religiosidad en torno al señor de Tila

Citlali Oltehua Garatachea[1]
Alberto Freddy Méndez Torres[2]
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Las peregrinaciones han sido parte esencial de los pueblos indígenas que actualmente habitan en México. Como sabemos, una de las más grandes peregrinaciones fue la del pueblo mexica o azteca, que duró 302 años antes de la llegada a su última morada: México Tenochtitlán. Dicha peregrinación estuvo acompañada de su líder más importante, *Huitzilopochtli* (el colibrí zurdo), y concluyó con la formación de uno de los más grande imperios mesoamericanos, descrito por los adelantados españoles durante la Conquista y la Colonia. Como vimos, los dioses patrones conforman parte de la identidad de un pueblo, ya que, además de ser divinidades, son líderes que llevan a su pueblo a un mejor lugar para habitar. Cabe aclarar que las peregrinaciones no sólo servían para formar nuevos pueblos o asentamientos, también tenían funciones rituales para llegar a las cuevas y a las cimas de los cerros o montañas, ya que éstas tenían comunicación con las divinidades. En el caso que vamos a presentar, esta divinidad es el dueña de la Tierra o, en lengua chol, *Yum Witz*.

El señor de Tila tiene como atributos principales la extensa devoción que ha llegado a diferentes lugares, entre los que destacan Veracruz, Tabasco, Campeche y Guatemala. Como sabemos, el más grande culto centroamericano se dedica al cristo de Esquipulas, un crucificado de color negro

[1] Pasante de la licenciatura en Arqueología, por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha participado en diferentes proyectos arqueológicos en el estado de Hidalgo y en la dirección de Salvamento Arqueológico, en la Ciudad de México; así como en investigación de Gabinete, en CEMCA. También ha participado en diferentes foros sobre estudios de religión popular y arqueología histórica.

[2] Pasante de la licenciatura en Arqueología, por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha participado en diferentes proyectos arqueológicos, en Hidalgo y Tlaxcala, y en la Dirección de Salvamento arqueológico, en la Ciudad de México. Ha participado en el IX, X, XI Foro Internacional de Música Tradicional sobre la música Ch´ol y ritualidad y en diferentes foros de religión popular y arqueología histórica.

localizado en el pueblo de Esquipulas. La devoción de ambos cristos y su posible origen genera cuestionamientos, ya que sus fiestas se celebran el 15 de enero y los dos crucificados son de color negro; por este motivo, se decidió estudiar la religiosidad que conforma la devoción al señor de Tila; sin embargo, no se hará un estudio comparativo con el señor de Esquipulas, ya que no se tienen datos acerca del entorno religioso que conlleva la devoción al crucificado de Esquipulas. Esta idea de formar parte de una misma devoción queda automáticamente refutada, ya que cada imagen tiene su propia hagiografía; es decir, los dos cristos tienen historias ligadas, principalmente, a sus pueblos de origen, las cuales se construyen a través de la oralidad y sus apariciones misteriosas, que generan este sentido sagrado.

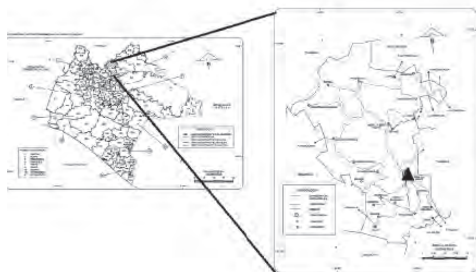
El señor de Tila está hecho de madera, aunque su origen, desde su manufactura, es incierto; además, su deterioro ha sido inevitable, ya que las personas podían tocarla directamente. Por ello, desde hace 10 años se le colocó un plástico en la zona de los pies, ya que le hace falta un dedo del pie, lo cual causaba más cuarteaduras.

En diferentes celebraciones, durante el transcurso del año, el Santo Patrono es el personaje principal. La primera fiesta del año es la del 15 de enero, una festividad de origen indígena, ya que todo el pueblo participa en ella y los pueblos localizados en la región hacen grandes peregrinaciones para llegar al santuario, la cual concluye con la fiesta del carnaval, o danza de Wakax Pojp (toros de petate). Ésta inicia el domingo anterior al primer Miércoles de Ceniza o al inicio de la Cuaresma, fecha en la que se lleva a cabo el cambio de autoridades eclesiásticas, como las mayordomías y los puestos para cuidar al señor de Tila.

Ubicación

El pueblo de Tila se localiza al norte del estado de Chiapas, en los límites de los grandes macizos montañosos, desde la mesa central de Chiapas, hasta las montañas del norte. Gracias a esta geografía accidentada, los paisajes pueden variar. Es posible observar montañas de más de dos mil metros sobre el nivel de mar o pequeños valles fértiles. Debido a su localización, el pueblo de Tila se convirtió en un lugar estratégico para las peregrinaciones, ya que al norte, el municipio colinda con Tabasco; debido a su geología, compuesta principalmente por rocas sedimentarias de tipo caliza, se

ha convertido en un lugar de culto a las cuevas. Como consecuencia de las corrientes de agua subterránea que recorren todo el sistema montañoso de Chiapas y que concluyen su viaje por el subsuelo a manera de manantiales u ojos de agua, relevantes en la religión maya actual, la tierra y la roca caliza se erosionan rápidamente.



Ubicación del municipio de Tila (triángulo en negro) en un mapa del estado de Chiapas. Fuente: Inegi, 2016.

Breve historia de Tila

Se tiene poca información de este lugar, sólo algunas fuentes bibliográficas y de archivo eclesiástico, sobre todo del *Archivo Diocesano*, de san Cristóbal de las Casas. Gracias a los estudios que realizó Karen Bassie (2006: 2-3) en la cueva de *Jolja* o *Joloniel*, cuyo objetivo es el registro de las pinturas ubicadas al interior, se sabe de una ocupación que se dio durante la época prehispánica. *Joloniel* significa inicio y final (Alejos 1994:34), y en este caso se trata de una clara referencia hacia una peregrinación, ya que los *tatuches* del pueblo de Joloniel realizan, cada año, una peregrinación hacia la cueva que se ubica en el cerro de San Antonio, donde apareció el Cristo Negro de Tila, para después volver a la cueva de Joloniel (Joserrand 2007: 106 y 107). En el estudio de Bassie y en el estudio epigráfico de Alejandro Sheseña, se habla del señorío local *Ajaw Sibik´Té* (Sheseña 2007: 11), el cual llega hasta el pueblo actual de Bachajón, pues el nombre de esta ciudad perdida también se localiza en la cueva *Yaleltsemen*.



Pinturas de Joloniel. Fotografía de Alberto Méndez.

El hallazgo que hizo Hermann Beyer (1926: 249), de dos estelas localizadas en los alrededores del pueblo de Tila, habla sobre el posible asentamiento clásico de un grupo mayance en esta zona, aunque se desconoce la ubicación exacta de donde se sustrajeron. Beyer dice que la primera estela se ubicó en la iglesia de Tila y que la segunda se utilizaba como un puente cercano al pueblo. Su argumento señala que el estilo de las dos estelas es parecido a las que se encontraron en el sitio arqueológico de Toniná, con fecha del 15 de marzo de 839 d. C. y del 24 de abril de 685, respectivamente.

Uno de los personajes más importantes en el desarrollo colonial de Tila fue el dominico fray Pedro Lorenzo de la Nada. Su llegada a estas tierras, en 1560, hace que pacifique y evangelice a uno de los grupos más resistentes: los zendales. Él aprendió a hablar tzotzil, tzeltal y Ch'ol. Jan de Vos comenta que fray Lorenzo de la Nada se encarga de visitar todos los caseríos que aún no han sido reducidos por los frailes (De Vos 2010: 48-49). Durante estos recorridos, de la Nada se entera de todas las tropelías que, años antes, los conquistadores habían hecho en estas tierras, entendiendo, entonces, su resistencia a la conquista. Para 1536 y 1574, el capitán Francisco Gil Zapata y Pedro de Solórzano, respectivamente, entran a varios poblados, entre ellos, Tila, cometiendo asesinatos y persiguiendo a los indígenas (De Vos 2010: 49). Varias reducciones se hicieron durante la estancia de fray Lorenzo de la Nada, aunque Tila no fue parte de ellas, al contrario. Jan de Vos comenta que varios grupos de la provincia de los zendales, se establecieron en Tila y Tumbalá (De Vos 2010: 57).

Hasta aquí no se conoce más de la historia de Tila. De acuerdo con el libro *Los Municipios de Chiapas* (Secretaría de Gobernación 1988: 306), en

1564, Tila ya aparece en las estadísticas de la iglesia, en 1665 se convierte en parroquia de Tumbalá y Petalcingo, en 1678 se vuelve curato, en 1774 es atendida por sacerdotes seculares y en 1829 se convierte en Villa (Secretaría de Gobernación 1988).

En 1712, Tila participó en la rebelión de los tzeltales, debido a los abusos de la Iglesia. Josserand y Hopkins (2007: 97-99) dicen que el sacerdote de Tila encontró a los funcionarios de su pueblo cuando saqueaban la iglesia y se llevaban la cruz, las candelas y las vestimentas por orden de Cancuc. Asimismo, después de la rebelión se envió a personas a visitar el norte de Chiapas. En Tila, la gente del pueblo ya no asistía a misa de manera regular, no se confesaba y no daba aviso de las defunciones; tampoco permitía que se le trasladara a otro lugar para ser controlada fácilmente Breton (1988: 295-296).

El predicador fray Francisco Ximénez (1971), en su libro *Historia de la provincia de san Vicente de Chiapa y Guatemala, orden de predicadores,* ofrece algunos testimonios sobre Tila:

> Luego de que llegó el gobernador de las armas a Tila fue a visitar al santo Cristo tan milagroso y le costó a este buen caballero lágrimas al no hallarlo, sintiendo la indecencia con que sería llevado de aquellos bárbaros y lo tuvo a infeliz presagio, pero luego se consoló con la noticia que le dieron dos indios sacristanes, que luego se vinieron a entregar, que aquella mañana lo habían llevado los indios bruxos a aquel cerro de enfrente de la portada de la iglesia, a cuyo efecto despachó dos mangas de gente de a 50 hombres y por capitanes a don Juan de Quintanilla y a don Miguel Ramírez. Como a cosa de dos horas de salida, la gente hubo un especial regocijo en toda la gente que había quedado en el pueblo, porque así los que estaban en la plaza de armas como los que estaban en el río, que dista más de seis cuadras del pueblo, oyeron por tres veces unas voces lejanas que decían ora pro nobis. A estas voces, derramando lágrimas al gobernador de las armas de gozo y contento baxó a poner la gente enferma para hacer la salva general. Los que estaban en río subieron corriendo a recibirlo. Así estuvieron suspensos gran rato con las armas en la mano, hasta que vieron que no parecían las volvieron a dexar, llenos de admiración. De allí a gran rato, llegaron las dos mangas del cerro con tres Cristos, pero ninguno de ellos el milagroso de Tila, por haberlo pasado los indios adelante. Acompañaban al gobernador de las armas todos los soldados en el sentimiento de la ausencia de aquel Señor y así se ofrecieron todos a buscarlo. Salieron al otro día, otras mangas de gente, así a buscar el Cristo, como a montear indios.

> Trajeron algunos y entre ellos a padre e hijo que aquella tarde, a vista de las armas, habían muerto a dos ladinas y dos niños, de que eran testigos los dos sacristanes. Por último, al cuarto día pareció el Señor en un rancho de milpas envuelto en unos petates, de que dieron noticia dos indizuelitos que estaban tapiscando en una milpa. En dos tardes que estuvo el Señor en el monte se vieron dos palmas de color de perla, muy perfectas, que nacían en el cerro a donde estaba el Señor y terminaban sobre Yaxalón, sin que se viese otra nube en el cielo (Ximénez 1971: 310).

El origen del nombre

De acuerdo con Becerra (1980), la palabra Tila procede del tlilatl, agua negra, tinta; es decir, del nahoa (sic) *tlitik*, negro. El autor nos dice que puede tener otra connotación: *Tlil–lan*: de *tlitik*, ennegrecido (Becerra 1980: 330-331).

Corzo (1976: 231, 250-252) señala otras definiciones, *Tlil-a-c*, *tliltic*: negro y *atl*: agua (en el agua negra). *Tliltic*, *tlil-tic*: *tlilli*, tizne, carbón y *tic*: tiznado, negro.

De la historia de Tila y los orígenes de su nombre, nos atrevemos a decir que el nombre de Tila proviene del antiguo señorío del que se habla en la pintura de la cueva de Joljá o Joloniel, ya que habla de una ciudad llamada *Sibikte´*; empero, esta ciudad aún no se ha ubicado y sólo es posible hablar de ella gracias a las pinturas antes mencionadas y al monumento 172, del cual, Joel Skidmore (2004) hizo un estudio de los dos jugadores de pelota y localizó el nombre *Sibikte*. Al respecto, Bernal (2008: 37) habla de esta ciudad en la que es un hecho que el señorío de *Sibik´te´* dominó el área serrana y los valles intermontanos ubicados entre las cuevas *Joloniel* y *Yaleltsemen*, pero la localización concreta de su capital aún es un misterio. Un texto de Tonina indica que hacia el año 727, esta belicosa unidad política ya había absorbido a su vecina *Sibik´te´*. Sheseña habla al respecto:

> Aunque no sabemos dónde con exactitud se localizaba la ciudad de Sib´ik te´, si está claro que debió haber sido un sitio político importante, ya que, incluso desde el Clásico temprano, pues recuérdese que la pintura de Jolja está fechada ya para el 528 d. C. la cuestión es ¿en dónde se ubicaba esta ciudad? Es evidente que no podremos en este momento indicar con seguridad la ubicación; sin embargo, hay elementos para poder proponer determinadas posibilidades donde buscar. Por ellos es productivo a par-

> tir del nombre de la ciudad, David Stuart ha descubierto que el elemento central del glifo-emblema se lee como *Sib´ikTe ´*. En el *Ch´olti´* colonial el término z*ibic* significa carbón. La palabra *tizne* en el proto-cholano es *Sib´ik*. En el c*h´ol* actual sibik corresponde al nombre a pólvora. En yucateco, la cognada *sabak* significa hollín, tizne y pólvora. En la lengua *tzeltal*, lengua hablada actualmente en la región de Bachajón, la cognada s*ibac* tiene el significado a pólvora. Pero la misma palabra s*ibak* en *tzotzil* tiene hoy la acepción de pólvora y también hollín. Todo lo anterior nos habla de un significado general de hollín o carbón para el glifo *Sib´ik*. Ahora, en el diccionario de *Motul* especifica que la palabra yucateca *zabac* significa, además, "tinta negra de humo de cierto árbol antes y después de desleída; y el tal humo". El mismo diccionario, incluso, indica que la expresión *zabac che* significa "árbol cuyo humo se haze tinta" (Sheseña 2007: 18).

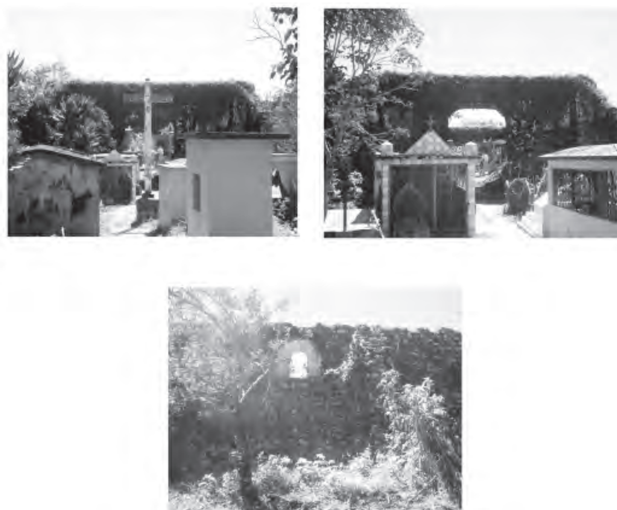
Como vemos, Tila, de origen náhuatl, hace referencia a lo negro, el carbón, el tizne y al agua negra. Seguramente, este término se refiere al agua que proviene de las cuevas o de los manantiales, agua que para los *Ch´oles* es sagrada y pura. Volviendo a la terminología, las dos etimologías del nombre de *Tila* y la del antiguo señorío de *Sib´ikte´* son similares: ambas tiene como hilo conductor la negritud y que la cueva de Joloniel queda a 10 kilómetros en línea recta del pueblo de Tila.

Las festividades

Como se comentó en la introducción, en este escrito describiremos y analizaremos dos festividades de gran importancia para el pueblo Chol, de Tila Chiapas, y para los peregrinos foráneos de los diferentes estados sureños de México.

Fiesta del 15 de enero

La fiesta del señor de Tila, o coronación, inicia con una novena el 6 de enero. Esta celebración se lleva a cabo en la iglesia del pueblo y en los barrios de Santa Lucía; Concepción; San Sebastián (donde se encuentran las ruinas de la antigua iglesia dedicada a San Sebastián); San Felipe, Santa Martha; Chijtieja; San Antonio; Salinas, y San Juan. Ese mismo día, por la madrugada, se hace el primer recorrido por todo el pueblo con una banda musical, el cual anuncia el comienzo de la fiesta del pueblo y del señor de Tila.



Ruinas de la iglesia dedicada a San Sebastián. Fotografías de Alberto Méndez.

Cabe destacara que, en cada barrio, hay un responsable de la fiesta. Se trata de un cargo que se toma, de manera voluntaria, un año antes. El encargado, o la familia del barrio, debe preparar una comida para todo el pueblo, ya que la imagen del señor de Tila baja de la iglesia y se queda una noche en la casa de los encomendados. La imagen que baja o la imagen peregrina no es el autentico señor de Tila, sino una replica más pequeña de la que se encuentra en el altar mayor de la iglesia.



El señor de Tila peregrino. Fotografía de Alberto Méndez.

La fiesta continúa durante nueve días, lapso de tiempo en el que señor de Tila visita todas las casas de los encargados de las fiestas; además de tener la visita del párroco de la iglesia y los músicos tradicionales, llamados *Kuhkum malintzin*, quienes se convierten en los principales del pueblo de Tila y quienes ocuparon puestos dentro de la iglesia, cuya manera de jubilarse es, precisamente, convirtiéndose en principales (los cargos eclesiásticos se describirán en el apartado del carnaval de Tila). La fiesta concluye el 15 de enero, con una velación en la iglesia, y, al mediodía, con una misa donde el párroco limpia y corona al señor de Tila.

La fiesta del 15 enero es una fiesta poco documentada, pues no hay estudios previos acerca de esta festividad y mucho menos información acerca de cuándo surge. Gracias al párroco y a la tradición oral del pueblo, se comenta que esta festividad se debe a la renovación milagrosa que tuvo el crucificado en el año 1693 y que se documentó en las constituciones diocesanas del obispado de Chiapa, escrita por el obispo fray Francisco Nuñez de la Vega y que a continuación se cita:

> En la Ciudad Real de Chiapas, a diez y seis días del mes de Julio de mil seiscientos noventa y cuatro años, el Ilmo. Rmo. Señor M. Dn. Fray Francisco Nuñez de la Vega del Orden de Predicadores Obispos de este Obispado de Chiapa y Soconusco, del consejo de su Magd, habiendo visto la infomn procedente, sobre los casos, y sucesos que de algunos años a esta parte se han atribuido a la imagen del Santísimo Christo que llaman de Tila, y los pareceres de los Teólogos a quien su Sría.Illma. la remitió; dixo que usando de su autoridad ordinaria y en aquella vía, y forma que puede, y le pertenece declarava, y declaró por prodigiosa, y milagrosa la renovación de la Santa imagen de Christo Crucificado de vulto (que) se venera en la dha Iglesia de el Pueblo de Tila; porque estando antes todo su cuerpo ahumado y denegrido improvisamente se manifesto, y hallo blanco como al presente se ve. Y assimesmo aprobava y aprobo por milagrosos todos los demás casos expresados en la dha información, que la Magestad Divina a obrado en la mesma Santa Imagen: y dava y dio licencia para que como tales milagros se pinten y pongan en publico y rrefieran en los pulpitos; por convenir al mayor servicio de Dios Nro. Señor y aumento de la dha Santa Imagen: y mando que estos autos originales "que constan de quince foxas escritas en todo y en parte" se pongan y cosan en el libro que tienen los Capitanes de el recibo, y gasto de su cargo, para que en todo tiempo "conste" de ellos. Assi lo proveio, declaro y firmo Su Sa Illma. —Fr. Franco Ogpo de Chiapa y Soconusco— Ante mi D. Nicolas de Mercado Secreto (Nuñez, 1988:430).

En otro documento que data del siglo xix, ubicado en el Archivo General de la Nación, se habla sobre un permiso para llevar a cabo un rosario en el pueblo de Tila, presentando el rosario íntegro y algunos datos históricos sobre el señor de Tila, en el que menciona que la renovación milagrosa de este crucificado fue un día de san Mateo (21 de septiembre). Según estos datos, la festividad del 15 de enero no está dedicada a la renovación milagrosa, sino a otra festividad.

El señor de Tila tiene dos historias sobre su origen. La primera, que han discutido muchos investigadores (Navarrete 2000, Josserand y Hopkins 2007, Monroy 2004), es que el señor de Tila es parte de la devoción del cristo de Esquipulas, en Guatemala, y que el señor de Tila fue hecho en Guatemala por el mismo Quiriño Cataño, autor de la imagen del Crucificado de Esquipulas; sin embargo, esto también cae en conjeturas, ya que no se ha encontrado documento alguno que compruebe que el señor de Tila provenga del país vecino de Guatemala y que dicho escultor sea el autor de la imagen. La segunda, forma parte de la historia oral del pueblo, en la cual se señala que el señor de Tila fue el fundador del pueblo, ya que se habla de un personaje que no reconocieron los indígenas choles, pues se dieron cuenta de que estaba vestido de diferente manera. El siguiente relato resume este evento:

> Después de la fundación de Tila, los primeros habitantes empezaron a trabajar en la construcción de una iglesia. Cuando ponían los cimientos para comenzar a levantar el edificio, se apareció un misterioso hombre vestido de blanco que observaba el desarrollo de la obra. El hombre le dijo que estaban construyendo la iglesia en una mala ubicación (un lugar llamado Misijá,) pues el suelo estaba demasiado húmedo. Cuando se dieron cuenta de que estaba en lo cierto, trasladaron el poblado a otro sitio (Chulum). Años más tarde, al empezar la construcción de una nueva iglesia, el misterioso hombre se apareció otra vez y les dijo a los vecinos que esa tampoco era una buena ubicación porque ahí había muchos nidos de hormigas y que debían construir la iglesia en otro lado. Lo mismo sucedió una vez más en un tercer sitio (al pie de la colina donde hoy se encuentra Tila). Por último, al reconocer a Cristo en ese hombre, los habitantes se convencieron de que era mejor trasladar la comunidad a un sitio en lo alto de una inclinada colina, donde hoy está ubicada Tila; adoptaron a Cristo como su patrón, el señor de Tila, y construyeron la iglesia actual. Sin embargo, poco tiempo después de haber construido el santuario, llegaron habitantes de san Cris-

> tóbal de las Casas a saquear el templo. Cristo huyó de los saqueadores y se refugió en una cueva, en la montaña que está frente a la iglesia, del otro del valle, donde permaneció por varios años, hasta que con la ayuda de pobladores de Tabasco se logró finalmente restituir el señor de Tila a su iglesia y recuperar parte de los bienes perdidos. Cuando la imagen de Cristo reapareció *motu proprio* en el santuario, ya se había transformado en un Cristo Negro; en la cueva quedaba otra imagen ennegrecida en forma de estalagmita (Josserand y Hopkins 2007: 86-87).

El relato habla del señor de Tila como un líder, una persona que los acompaña en su peregrinar para lograr encontrar la tierra prometida. Lógicamente, este relato concluye con la aparición del crucificado en una cueva ubicada en un cerro al que se le conoce como san Antonio, una elevación montañosa ubicada al oeste del pueblo; además, una estalagmita muestra el lugar exacto de su aparición. Ambas historias son importantes para la identidad de los choles del pueblo de Tila y permiten señalar que la festividad del 15 de enero está dedicada a la aparición del señor de Tila en la región. Este argumento se debe a la fecha en que cae la fiesta; además, de acuerdo con algunos textos de fiestas indígenas, la fiesta dedica al señor de Tila cae en un veintena,[3] llamada *Tititl*, que en el calendario mexica y en el calendario maya corresponde al mes *Chen*. Ambos meses comparten etimologías similares, ya que *tititl* significa estirar o estirar el vientre de una tierra vieja (Graulich 1999:233-252), pues los mesoamericanos pensaban que la bóveda celeste se destruiría debido a los fuertes vientos y utilizaban cuerdas para sostenerla y evitar el fin del mundo. Otro significado es la advocación de la luna, que dentro de la cosmovisión indígena, representaba un gran recipiente de agua, y que durante esas fechas, en tiempo de sequía, trataban de que el agua llegara pronto. La luna también simbolizaba una cueva, el vientre de nuestra madre, por eso las flores que representan al órgano femenino eran quemadas, para que derramara el agua en la tierra. Las cuevas simbolizaban y aún simbolizan lugares de fertilidad. El término maya *Chen* o *Ch´en* significa *pozo o cueva* y es el nombre del mes del calendario maya *Haab*. Estos lugares todavía funcionan para hacer peti-

[3] Como se sabe, los calendarios mesoamericanos eran de dos tipos: los mexicas tenían el *Tonalpohualli*, de 365 días, y el *Xiuhpohualli,* de 260 días; los mayas tenían el *Tzolkin,* de 260 días, y el *Haab,* de 365 días. El *Tonalpohualli* y el *Haab* estaban compuestos por 18 veintenas; es decir, por 18 meses de 20 días.

ciones de lluvias y a la vez son las puertas al inframundo. Para los choles, es donde habita el *Yum Witz* (dueño del cerro), el *Yum Ch´en* (dueño de la cueva) y el *Laj Mam* (nuestro abuelo o ancestro). La relación que tiene este personaje dentro de la mitología chol con el señor de Tila es un claro sincretismo, debido a que la estalagmita localizada en la cueva donde apareció el Crucificado de Tila aún se ve como una réplica de la misma escultura que está en la iglesia del pueblo, y las estalagmitas son representaciones de los señores de la tierra y de los que se mencionaron anteriormente. La fiesta del señor de Tila es una fiesta indígena en la que participa todo el pueblo cuyo propósito es la petición que se les hace a los señores de la tierra (*Yum Witz*) de tener buenas cosechas para el año y protección para el pueblo y los encargados de las iglesias. El pueblo de Tila se conoce por tener una gran cantidad de curanderos, y dentro de la cosmovisión maya, el patrono de los curanderos es el *Yum witz* o *Mam*, un personaje de aspecto viejo que vive en las cuevas, en los cerros y en la selva; es el dueño y protector de los animales que, en versión nahua, es el *Tepeyóllotl* (el corazón del cerro), nombre con el que se conoce a *Tezcatlipoca* (espejo humeante), y patrono de los curanderos. El color negro representa lo que envejece, lo que muere para renacer y lo quemado, ya que es un claro ejemplo de lo seco, de lo que se le extrajo al agua. Por ello, la relación con el Cristo Negro y el tizne o lo negro es una manera de ver el ciclo de la vida: todo lo que muere tiene que renacer, todo lo viejo tiene que rejuvenecer como la tierra. La fiesta marca el inicio de la época de secas y el inicio de las peticiones de lluvia para las cosechas.

El carnaval o la danza de Wakax Pojp

Las danzas han sido parte fundamental de la riqueza cultural en México. El dato más importante de ellas es lo histórico-social, tal es el caso de la *Danza de los Viejitos*, la *Danza de los Tecuanes*, la *Danza del Venado*, entre otras, que engloban la historia de un pueblo y el entendimiento del mundo a través de estas expresiones artísticas que, para los ojos externos, sólo representan eso, aunque para los pobladores va más allá de este arte: es, sin duda, el reencuentro con los antepasados y el momento de conectarse con la tierra. Como se dice en Guerrero: "una gota de sangre es una gota de lluvia" una frase que habla de los sacrificios que se tienen que hacer para merecer algo más.

En México, los carnavales tienen su origen en la época colonial, a pesar de que este tipo de festividades empezó a celebrarse desde la época medieval, en Europa. En el país, la gran riqueza religiosa que se tenía en tiempos prehispánicos y la unión con la religión cristiana formaron un sincretismo único; por ende, los carnavales son singulares y tienen características únicas. Por tal motivo, en este artículo hablaremos de ellas, así como de su función, que se acompaña de una gran religiosidad popular y de grandes peticiones de salud y abundancia.

Como sabemos, la función de un carnaval es el abandono de la carne, ya que estas festividades se realizan antes del inicio de la Cuaresma. Para los choles del pueblo de Tila, la fiesta inicia tres días antes del primer Miércoles de Ceniza. El día domingo se reúnen todas las autoridades eclesiásticas, entre las que destacan los cuatro mayordomos, conocidos como *Mak yumlal*. Ellos tienen bastones de mando y son los encargados de los cuidados del señor de Tila.[4] Por su parte, a los mayordomos encargados del cuidado de la Virgen María se les denomina *Mak Ña´lal*, quienes también tienen bastones de mando y vestimenta ritual. El siguiente grupo, con menos jerarquía, son los denominados Capitanes, caracterizados por tener pañuelos rojos y cargar banderas rojas. Sigue el cargo de los Principales o Trincipales (Monroy 2004), que se da después de pasar por todos los anteriores; es el último rango que se da a los ancianos. El últimos rango, que va acompañado de los Principales, es el de los *Tatuches* o *Lak tatña´ ob´*[5] (nuestros padres y madres antiguos o ancestros). Las funciones de estas personas son las de hablar con el señor de Tila y hacer peticiones de lluvia en las cuevas o en los cerros, peticiones personales o promesas para las personas que contratan sus servicios. En esta reunión se realiza un pequeño baile, con las autoridades mencionadas y con música de tambores, flautas y sonajas.[6] Lo interesante de este convivio es el baile que hacen todas las autorida-

[4] El señor de Tila es un cristo de origen barroco, es el santo patrono de Tila. Una de las características de este gran trabajo de imaginería es su cruz Salomónica y el color negro. No se han hecho estudios acerca de su origen aunque por el tipo de talla puede ser un Cristo de origen Guatemalteco.

[5] Todos los cargos descritos en este artículo fueron obtenidos del texto J. Kathryn Josserand y Nicholas A. Hopkins, *Lenguaje Ritual Chol* en FAMSI, 2006.

[6] Los instrumentos musicales tradicionales de los Choles son tres: el tambor (*Lak Tye*), instrumento que es el emblema de los Principales del pueblo de Tila. La flauta (*amäy o Jaläl*), instrumento con una función protectora contra los nahuales. La Sonaja (*Chikix,* que es una palabra onomatopéyica), un instrumento que está muy relacionado a las festividades de Año Nuevo y los monos y del Dios *Pa* de los mayas.

des con hombres vestidos de mujer, quienes bailan con los ancianos y, a la vez, hacen movimientos sensuales. Después de estos bailes, todos los que participan en el carnaval se dirigen hacia la iglesia del pueblo para hacer el cambio de autoridades eclesiásticas que concluirán sus cargos: mayordomos, capitanes y principales. Después de esta vista, se dirigen a una cueva localizada a un kilómetro del pueblo de Tila, *Chaj Ottiot* (Casa Amarga), donde se pide permiso al señor de Tierra (*Yum Ch´eñ*) para hacer el Carnaval; además de hacerse una limpia general con rezos y plantas de olor. Por la tarde, se preparan los participantes del carnaval y se trasladan a una zona descampada. Éste comienza con una danza de hombres vestidos de mujer y los nuevos mayordomos, principales y capitanes. Al terminar la danza, los capitanes con sus 12 estandartes van al centro del terreno con un personaje vestido de negro acompañado de un bastón de mando, se dividen en grupos de seis y cada grupo hace cuatro reverencias, todas orientadas hacia los cuatros puntos cardinales; posteriormente, los dos grupos de capitanes se vuelven a unir y con el personaje negro de guía empiezan a danzar al ritmo de los tambores hasta hacer una fila en forma de un caracol en dirección contraria a las manecillas del reloj, los tambores suenan más fuerte hasta romperla, entonces entran los tigres con los toros de petate. Las personas que representan a los toros, toman grandes cantidades de alcohol (lembal) y bañan de alcohol a los toros de petate. Los tigres, por su parte, son personas con la piel de un tigre sobre la espalda. La batalla comienza con los ataques de los toros hacia los tigres: los tigres atacan a los toros agarrándolos de los cuernos y tirándolos al suelo. Pareciera que nadie resulta herido en este encuentro, pero el motivo principal de estas batallas es el derramamiento de sangre. Como sabemos, la sangre era el líquido vital que se ofrendaba a las deidades prehispánicas para la obtención de otro líquido vital, la lluvia. Después de la batalla, los perdedores, que siempre son los toros de petate, se destruyen y las ramas se les dan a todos los participantes como recompensa de estas fiestas, las cuales representan la carne de los toros y son un signo de abundancia.

Los pueblos originarios conformaron estas festividades bajo sus propias características, tal es el caso de Tila. Las fechas en que caen las festividades católicas, como el inicio de la Cuaresma y la Semana Santa, también son las festividades del año nuevo del calendario civil de los pueblos mesoamericanos, el cual, lamentablemente, ya no se maneja,

pero que en cuestiones de actividades rituales aún se puede apreciar. Según el arqueólogo Karl Taube, las fechas de carnavales caen en el mes maya *Cumku* y los cinco días nefastos llamados *Wayeb*. Este mes maya es el último mes del año denominado *Haab´*,[7] pero los mayas agregaron cinco días más porque encontraron un desfase de un par de días, con lo que se logra un total de 365 días. Haciendo una comparación con el año gregoriano, el último mes denominado *Cumku* y los cinco días[8] nefastos se ubicaría en el mes de febrero del calendario gregoriano. Se sabe que, después de estos días funestos, empezaban las celebraciones de año y también el cambio de autoridades, como sucede en el carnaval de Tila. Otra observación de esta fiesta es el baile entre ancianos y hombres vestidos de mujer (*Maruchas*). Algunos pensarían que la vestimenta de mujer tiene un tono humorístico o de burla; pero no es así, se trata de una clara función ritual. La mujer dentro de la cosmovisión mesoamericana era parte esencial para la existencia, ya que a través de ella se realizaban los nacimientos. La mujer simbolizaba la tierra y la luna, ambas tiene características similares: la tierra es el lugar donde nacen las plantas, donde viven los animales y donde el maíz crece; mientras que la luna es la mujer del sol que rige la menstruación y es la madre de los animales de sangre fría. En vasos de origen prehispánico es posible observar la unión entre un dios, denominado *N*[9] o *Mam,* y una mujer con el pecho expuesto. En ocasiones, el mismo ser divino está tocando el pecho de la mujer. La danza entre ambos personajes se realiza para hacer una petición de lluvia y así tener un buen inicio en la siembra del maíz; cabe mencionar que los bastones de mando que cargan los mayordomos en tiempos prehispáni-

[7] Los mayas tuvieron dos calendarios, el *Tzolkin* o llamado *Año Agrícola*, de 260 días y compuesto de 13 meses, y el calendario *Haab´,* compuesto por 18 meses y cinco días funestos.

[8] Los 5 días nefastos o *Wayeb* fueron descritos por fray Diego de Landa en su libro *Relación de las cosas*. En este texto, Landa menciona que estos días, la gente no salía de sus casas por miedo, ya que eran días de mal agüero. En otras investigaciones, como la de Karl Taube, se menciona que en estos días se abrían las puertas del inframundo y salían todo tipo de nahuales. Posiblemente, el término *Wayeb* provenga del término *Wäy* o *Wayhis,* como se le denomina al nahualismo en el área Maya.

[9] El dios *N* o *Mam* tiene como característica principal el ser un anciano sin pelo. Según estudios epigráficos, esta deidad se relaciona con los chamanes. Además de ser una deidad primigenia, esta deidad es tan importante para el panteón maya que es uno de los *pauahtunes* (Los Sostenedores de las Cuatro Esquinas del Mundo). Según Karl, esta deidad también se relaciona con los cinco días funestos y con el Año Nuevo.

cos tenían forma de serpientes. Este ofidio tiene un gran valor simbólico, ya que se relaciona con los movimientos del río y los relámpagos.

Los cambios de autoridades, o *Joloñel*, que quiere decir el inicio y final de un cargo religioso, se realizan a principios de año y están relacionados con reminiscencias de origen prehispánico. Un ejemplo de este tipo de eventos es la cueva Joloñel, ubicada 10 kilómetros al noreste del pueblo de Tila, donde se encontró un gran acervo epigráfico dibujado en las paredes con personajes pintados de color negro. Según los estudios epigráficos que se han realizado en esta cueva (Sheseña 2007), se habla sobre un evento que data de los años 200 y 300 d. C., donde el gobernante de una entidad política, llamada *Sibik´te,* realizó ritos en el mes *Wayeb´*. Estos ritos, posiblemente, eran de fin de año, de año nuevo e inicio del fuego nuevo. Previamente se mencionó que los participantes del carnaval visitaban la cueva *Chaj Ottiot*[10] para pedir permiso al dueño de la cueva y del monte para hacer esta fiesta.[11] Como sabemos, la cueva es uno de los lugares más importantes dentro de la cosmovisión mesoamericana y para los actuales pueblos originarios, pues constituye el lugar mítico de la creación y se asemeja a la vagina por el frío y la humedad; es la entrada al inframundo, es el lugar donde los chamanes hacen sus ritos de iniciación y donde son engullidos por las fauces de una serpiente, que simboliza la entrada de la cueva, y vomitados por ella, a fin de renacer en otros seres y con poderes. Por tal motivo, el uso de las cuevas en esta festividad es importante, porque se deja atrás todo lo malo, la sequía, y los seres aparecen como personas preparadas para el Año Nuevo.

Por último, analizaremos la batalla campal entre toros y tigres, que inicia con la danza de los capitanes y los Ñejk,[12] personajes vestidos de

[10] El *Chaj Ottiot* es una cueva con finalidades de hacer daño a la gente. Los chamanes utilizan esta cavidades de la tierra para que el *Yum Ch´eñ* atrape el espíritu (*chuj´lel*) de la gente y caiga enferma y, en casos más graves, muera.

[11] El arqueólogo Alberto Freddy cuenta que de niño pasó una temporada en el pueblo de Tila. Su madre no lo dejaban asomarse a la calle cuando las personas se dirigía a la caverna, ya que la avenida que pasa por su casa, lleva a la cueva. Decía que si nos asomábamos, nos íbamos a morir. Aunque esto pasó hace muchos años, ahora entiendo que las acciones de mi madre era para protegernos de los malos aires, ya que los participantes estaban sucios de todo lo malo que habían juntado de la gente durante el año. Por su parte, Diego de Landa comentaba que los mayas coloniales no salían por miedo a morir durante el *Wayeb´*.

[12] Aunque no se sabe exactamente la función de estos personajes, se dice que la función de los personajes pintados de negro son para abrir el camino de la fiesta, en la época prehispánica, estos personajes estaban a su cargo las festividades de fin de año, los sacerdotes mayas se pintaban de dicho color para las mismas fiestas. Según el investigador Patrick Johansson, en el códice *Boturini*, uno de los remado-

color negro, quienes tenían como posible función ser los portadores del año nuevo. Otro dato importante es que los capitanes cargan un estandarte de color rojo que puede simbolizar los almanaques de los 12 meses del año. Sabemos que el color rojo, dentro de la cosmovisión mesoamericana, simboliza uno de los cuatro puntos cardinales; en este caso, el Este, porque es de donde sale el sol. Este astro es importante dentro de la religión prehispánica porque el sol vive en dos planos cósmicos: el plano terrenal, que empieza desde el amanecer hasta el ocaso, y el plano inframundano, donde continúa con una batalla en el *Xibalbá* y siempre sale triunfador para poder alumbrar de nuevo en el día. Después del ritual, las personas que personifican a los toros salen al campo de batalla y esparcen agua ardiente; al instante, salen los tigres para empezar la batalla, la cual tiene como objetivo que éstos destruyan a los toros, ya que es la carne prohibida o la manera de deshacer el pecado y así dar paso a la Cuaresma. La batalla concluye al ocaso con todos los toros destruidos.



Toros de petate.
Fotografía de *TuXCiudad*.



Tigre o jaguar preparándose para la batalla.
Fotografía de *TuXCiudad*.

res está pintado de color negro y se le conoce con el nombre de *Pajpahua*, quien también es un abridor de caminos.

Durante el transcurso de la tarde se destruyen los toros y se cortan en partes iguales para repartirlas entre todos los participantes y las autoridades. El motivo de esta acción es repartir la carne para que no les haga falta sustento en lo que resta del año.

Asimismo, la batalla de los toros de petate tiene como fin recrear un mito de creación; como sabemos, el uso del petate es un simbolismo sagrado, ya que la estera es el signo de los gobernantes, un signo de poder, pero ¿por qué utilizar toros para esta fiesta? Como sabemos, el toro es un animal de origen europeo que simbolizaba el pecado, aunque al observar la batalla, el que pelea con el tigre no es un toro, sino la representación de un venado. El venado, en la cosmovisión mesoamericana, representa un ser bidimensional; es decir, un ser del inframundo y un ser terrestre, además de ser la presa perfecta porque representaba un cautivo de guerra para los sacrificios: siempre se mataba a un venado durante las ascensiones de los gobernantes; en este caso, de los cargos eclesiásticos. Por otra parte, el jaguar es el sol nocturno, es el sol que vive en las cuevas, es el cazador nato y símbolo de los gobernantes.

En un mito maya (Chavez 2012: 109) se habla sobre el sol cazador, el astro que empieza a cazar a su presa y, al no encontrar de qué manera regresar al inframundo, caza un venado, el cual le servirá como carnada para atraer a los zopilotes, aves de mal agüero que pueden entrar y salir fácilmente del inframundo, y con ello acceder al inframundo y dar paso a la noche e impedir que la tierra se queme. Este mito recrea exactamente la batalla que se realiza en la danza del *Wakax Pojp,* ya que el jaguar representa al sol y éste mata a los toros (que en este caso es un venado) para llamar al zopilote y así seguir con el ciclo del sol. Otro aspecto sobresaliente de esta escena es que las batallas terminan a la puesta del sol, así como en el mito donde el astro rey necesita del cuerpo del venado para llamar al zopilote y emprender su viaje al inframundo. Por último, la repartición de los restos de los toros o del venado también es parte de un mito, ya que los restos óseos del rumiante son importantes, porque de ellos nacieron todos los animales y representa el signo de abundancia para los pueblos mayas contemporáneos. Generalmente, los huesos se muelen y esparcen en la milpa para que prospere.

Comentarios finales

El señor de Tila es un cristo que ha tenido una larga historia con el pueblo Chol, al ser su guía y protector; además, su devoción es bastante conocida tanto en Chiapas, como en los estados vecinos, y ha conformado aspectos de la religión católica y la religión prehispánica, lo cual se ha traducido en que muchos devotos sean indígenas. El Crucificado de Tila es una manera de ver el sincretismo que se obtuvo durante el proceso de Conquista, ya que la aparición del señor de Tila sólo es parte de la oralidad de los pueblos choles de esta región; por ende, la escultura forma parte de los eventos importantes. Como vimos, el 15 de enero representa la festividad de la cueva y de las personas ancianas, al ser tiempo de secas. Nuestros antepasados prehispánicos siempre trataron de comprender a la tierra humanizándola, porque una tierra seca simboliza la vejez y el ciclo de la vida, la cual rejuvenecerá en los tiempos de lluvia. En el caso de la danza del *Wakax Pojp*, el señor de Tila es parte esencial, ya que todavía se le considera el mediador o líder al que que se le pide permiso para hacer estas fiestas.

Para concluir, la mayoría de los encargados en la iglesia, al igual que los músicos tradicionales, son personas ancianas. Esta carga es importante, ya que al Crucificado de Tila lo ven como un anciano, como al intermediario con los dioses supremos y curandero. Cabe desatacar que muchas personas son devotas a él porque los ha curado de diferentes enfermedades, aunque las peticiones más sagradas no las hacen en la iglesia, sino en la cueva donde apareció en tiempos de la Colonia.





Cueva donde apareció el señor de Tila. La estalagmita marca el punto exacto de su aparición. Fotografía de Alberto Méndez.

Referencias bibliográficas

Alejos García, José

1994, *Mosojäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas,* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Breton, Alain

1988, "En los confines del norte chiapaneco, una región llamada Bulujib". Itinerario y enseñanzas de una visita en el 'país chol' (1773-1738) y otros textos. En *Estudios de Cultura Maya*, vol. XVII, Centros Estudios Mayas/Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bassie, Karen

2006, *El proyecto de Jolja. Informe entregado a la Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos Inc., famsi, Florida.* Disponible en http://www.famsi.org/reports/00017es/index.html. Consultado en mayo de 2014.

Becerra, Marcos E.

1980, *Nombres geográficos indígenas del estado de Chiapas,* Consejo Editorial del Estado de Chiapas, México.

Bernal, Guillermo

2008, "Cuevas y pinturas rupestres mayas. Ti' Ik' Way-nal, 'en el lugar del abismo negro'", en *Arqueología Mexicana,* vol. xvi, núm. 93, Editorial Raíces, México. pp. 35-40.

Beyer, Hermman

1926, "Las dos Estelas Mayas de Tila, Chis en El México Antiguo". *Revista internacional de arqueología, etnología, folklore, prehistoria, historia antigua y lingüística mexicana*, tomo II, núm.10, Talleres Gráficos de la Nación, México, p. 249.

Chavez, Manuel

2012, *Los significados del venado-sol en la cosmovisión maya. Un atisbo a la mitología e historia oral mayance.* Editorial Académica Española, Mexico.

CLAJADEP
2005, "Mapas y datos de Chiapas y Lacandona", en *Blog Red de divulgación e intercambios sobre autonomía y poder popular.* Disponible en http://clajadep.lahaine.org/?p=4472 Consultado en mayo de 2014.

Corzo, César
1976, *Toponimia chiapaneca o Jardín de los nombres geográficos de Chiapas,* Gobierno del estado de Chiapas, México.

De vos, Jan
2010, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*, Fondo de Cultura Económica, México.

Graulich, Michel
1999, *Fiestas de los pueblo indígenas. Las fiestas de las veintenas,* Instituto Nacional Indigenista, México.

INEGI
2013, http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/cem05/estatal/chs/m096/index.htm Consultado en mayo de 2014.

Instituto Nacional de Antropología e Historia
1999, *Catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles. Volumen VIII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Insituto Nacional de Antropología e Historia, Chiapas, México.

Josserand, Kathryn J. y Nicholas Hopkins
2007, "Tila y su Cristo Negro: Historia, peregrinación y devoción en Chiapas, México", en *Mesoamérica*, núm. 49, Guatemala, pp. 82-113.

Monroy, Fabiola Patricia
2004, *Tila, santuario de un cristo Negro en Chiapas,* Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Navarrete, Carlos
2000, "El Cristo Negro de Tila, Chiapas", en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 46, Editorial Raíces, México, pp. 64-65.
2010, "Esquipulas: origen y difusión de un cristo negro en Mesoamérica", en http://www.hcentroamerica.fcs.ucr.ac.cr/Contenidos/hca/cong/mesas/x_congreso/cultura/esquipulas-religion.pdf Consultado en agosto del 2014.

Secretaría de Gobernación
1988, *Los Municipios de Chiapas*, México.

Sheseña, Alejandro
2007, "Los textos jeroglíficos mayas de la cueva de Jolja, Chiapas", en www.mesoweb.com/es/articulos/shesena/Jolja.pdf Consultado en mayo de 2014.
2008, "Don Juan: Una divinidad de raíces prehispánicas entre los actuales Ch´oles de Chiapas", en *Estudio del patrimonio Cultural de Chiapas, colección Selva Negra*, Alejandro Sheseña, Sophia Pincemin, Carlos del Carpio (coords.), Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Chiapas, pp. 173- 208.

Skidmore, Joel
2004, "New Ballplayer panel from Tonina", en *Mesoweb Reports & News*. http://www.mesoweb.com/reports/Tonina_M172.html Consultado en mayo del 2014.

Taube, Karl. A.
1989, "Ritual Humor in Classic Maya Religion", en *Word and Image in Maya Culture.* University of Utah Press, Salt Lake City.

Ximénez, Francisco
1971, *Historia de la provincia de san Vicente de Chiapa y Guatemala, orden de predicadores,* Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.

Santuarios, anclajes para los creyentes en la construcción y expresión de su fe

John Kennedy Joseph[1]
Universidad Católica Lumen Gentium

La religión forma parte integral de cualquier sociedad y existe un estrecho vínculo entre ambas. El ser humano tiende a desarrollar la necesidad de relacionarse con la trascendencia a partir de las experiencias humanas de insuficiencia, que lo motivan a la búsqueda de la verdad sobre su propia existencia. En México, la religiosidad popular es una manera de vivir expresando la fe y la abordaremos considerando la muy frecuente y precaria realidad de vida de las personas.

En nuestra sociedad se perciben y se presentan cambios constantes, lo cual también ocurre en los ámbitos de la religión. La religión se caracteriza por compromisos permanentes, normas de conductas rígidas y un comportamiento ético, donde a menudo se sacrifica la propia e inmediata felicidad y donde no se encuentra una compatibilidad de valores con la sociedad actual, que propone libertad, autonomía y felicidad en el presente. Sin embargo, se observa una infinidad de expresiones de la fe en Dios, lo que nos lleva a una variada configuración de las prácticas religiosas de los individuos, que dependen tanto de los factores disponibles, como de las necesidades individuales.

Se experimenta la diferenciación entre todos los ámbitos de la vida, la cual fragmenta la vida humana y dificulta tener una identidad consolidada ante los cambios constantes que se viven en la sociedad actual; a la vez, se advierten signos visibles del retorno a la religión y a las religiosidades populares,[2] las que cada vez cobran mayor importancia. Así, lo que se ob-

[1] Es sacerdote religioso de la Congregación de los Misioneros del Verbo Divino. Realizó sus estudios en filosofía en Vidya Niketan, Mysore, y la licenciatura en Sociología en la Universidad de Mysore, India. Posteriormente, realizó sus estudios en Teología, en Jana Deepa Vidyapeeth, India. Tiene una maestría en Sociología, por la Universidad Iberoamericana, en la Ciudad de México. Actualmente está en proceso de titulación en la maestría en Teología y Mundo Contemporáneo, de la misma universidad. Colabora con la Universidad Católica Lumen Gentium, Tlalpan, y con otros institutos de formación.

[2] Se puede citar la devoción de los jóvenes a san Judas Tadeo y su concurrencia a los templos el día

serva y constata es el resurgimiento de lo religioso en formas propias a cada individuo.

El objetivo de este trabajo es analizar de qué manera los santuarios, en este caso el del señor de Chalma, funciona como un factor de anclaje y expresión de fe de los creyentes, en especial para las personas que trabajan en el tianguis *Las Torres,* ubicado en la colonia Valle de san Lorenzo, en la delegación Iztapalapa. Se utilizó el factor *campo* de la teoría de la práctica, de Pierre Bourdieu, para analizar el fenómeno religioso de la peregrinación al Santuario del señor de Chalma. Pero, antes de entrar en dicho análisis, conviene precisar lo que entendemos como *campo* —especialmente por *campo religioso*— y *desanclaje*.

Campo

Se trata de un espacio de posesión y ejercicio del poder, por las relaciones específicas existentes —de dominación, subordinación, homología— entre los miembros. Cada *campo* también posee un sistema de relaciones y valores (Fernández 2009:35). En palabras de Bourdieu, se expresa de la siguiente manera.

> El *campo* es el lugar donde las acciones colectivas e individuales ocurren, es la expresión de un conjunto de elementos que configuran la actividad social de los individuos. La *práctica* es lo que da entrada al *campo*; es decir, al conocimiento de las reglas para que él no lo destruya sino que se adentre en el juego, observando las reglas inconscientemente reproducidas. Si él no conoce las reglas, se queda excluido del juego. No solamente esto, sino también puede ser sancionado por la objetividad del juego (Bourdieu 1991:115).

La cita anterior aborda el *campo* dentro de otros elementos que forman lo mismo; además, se le describe como si fuera un juego con normas, agentes, lugar, entre otros. Por lo tanto, el individuo tiene que conocer las

28 de cada mes, sobre todo, al templo de san Hipólito, ubicado en las inmediaciones de la estación Hidalgo del metro de la ciudad de México. Se puede añadir también la popularidad del culto a la santa muerte entre otras muchas.

normas sociales para poder integrarse en él, así, se observa también la importancia de una socialización adecuada en cada lugar social.

Podemos confirmar esto, observando los diferentes espacios sociales donde la posesión de cierto comportamiento le da al individuo el poder de pertenecer y ser aceptado en el grupo. En otras palabras, "un *campo* es un sistema de posiciones sociales que se definen en relación con otros" (Fortich 2012: 48); por ello, la trayectoria que lleva una persona también tiene que ver con la posición que ocupa la misma en un campo, lo cual establece una relación entre posiciones y el poder.

Por otro lado, tal ejercicio de poder hace visible otros elementos, como interés, oferta y demanda, que son conceptos económicos, pero utilizados en el campo. Así, el campo favorece la conservación y transformación de fuerzas de ventaja por las posiciones y el poder alcanzados por la persona. Consecuentemente, el campo constituye "una mediación entre las condiciones socioeconómicas y las prácticas de quienes forman parte de él" (Fernández 2009: 38-43). Por lo tanto, es lógico que haya diferentes tipos de dominación en las relaciones dentro de un campo. Éstas pueden ser cordiales o conflictivas, de alianza o indiferencia, según las posiciones de cada uno.

Existen diferentes tipos de campos: el universitario, el laboral, el religioso o el de las asociaciones (Threadgold y Nilan 2009: 52). Seguramente se puede ir sumando a esta lista un gran número de campos que cuentan con normas que los distinguen unos de otros e indican una autonomía de ellos y entre ellos. A la vez, el individuo puede pertenecer a uno o varios de ellos, los cuales lo obligan a cumplir con las normas y reglas de cada asociación; de tal suerte que la pertenencia a dichos campos es la fuente de poder que amplía sus oportunidades de vida (Bourdieu 2008: 106-107). Por eso, es tan importante la práctica, porque incluye al individuo dentro de un campo mediante la inconsciente reproducción de *la regla del juego*.

El campo es la estructura que introduce al individuo en el mundo. Los diferentes aspectos que componen la sociedad ejercen una fuerte influencia sobre él (Bourdieu 1991: 130) y en todo este proceso: la familia desempeña un papel importante en la trasmisión del *habitus* del grupo mediante rituales, discursos y acciones simbólicas, porque transmite, a la par, la jerarquía de valores, personas y de lugares, lo que garantiza el futuro éxito

del individuo en un determinado *campo*. Lo mismo sucede en el ámbito de la religión, sobre todo, en la religiosidad popular.

El mundo contemporáneo tiene una característica esencial: "el cambio constante", producto de profundas transformaciones en todos los ámbitos de la vida cotidiana. En palabras de Zygmunt Bauman (2004), es una *modernidad líquida*, debido a que los modelos y las estructuras sociales no perduran lo suficiente, sino que se renuevan de manera acelerada para producir nuevos esquemas y paradigmas que modifican el modo de vida del ser humano. Así, se perciben los cambios en la manera de relacionarse con uno mismo, con otras personas y con las cosas materiales.

Consecuentemente, en una sociedad en la que se experimenta cambios constantes, incluido el campo religioso, se vive permanentemente desvinculado uno del otro, manifestando visiblemente la fragmentación de la sociedad. Ante tal realidad, el individuo, con el propósito de crear su propia identidad, pertenece a diferentes espacios sociales; sin embargo, por la multiplicidad de campos y cambios constantes, no permite tener una única identidad, sino múltiples identidades. Por otra parte, al no pertenecer permanentemente a los campos, se provoca un desanclaje de los diversos campos. Así, el desanclaje es una experiencia de la sociedad actual que cambia de manera constante.

Desanclaje

Anthony Giddens utiliza este concepto con el propósito de analizar las consecuencias de la modernidad. Se entiende por *desanclaje* "el despegar las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructuración en indefinidos intervalos espacio-temporales" (Giddens 2008: 32). Hay una desvinculación entre los valores de la sociedad tradicional y la práctica del individuo. Al vivir en una sociedad en movimiento, el individuo no encuentra el soporte necesario para ir construyendo su identidad de manera estable, más bien, es una identidad fragmentada.

De acuerdo con este autor, el desanclaje es un fenómeno social actual, característico de una sociedad de relaciones líquidas y valores cambiantes, donde la persona no está atada a un sistema de valores ni a un modo de vivir, sino que tiene la libertad de configurar su propia vida, sabiendo que es vital su reanclaje para adquirir una identidad estable. Anteriormente,

las relaciones de parentesco y comunidad y la tradición funcionaban como elementos de anclaje del individuo, pero en la sociedad actual, al vivir en una situación de desanclaje, la razón y las ciencias son elementos de reanclaje que no pertenecen necesariamente a las estructuras locales, sino muchas veces a las globales (Giddens 2008: 100), provocando cambios sociales y una nueva manera de vivir.

Bauman también coincide con Giddens al enfatizar que la ruptura en la estructura familiar ha producido una vida fragmentada, porque la familia ya no proporciona la fiabilidad necesaria para que el individuo pueda trascender las realidades humanas y entrar en contacto con Dios. Bauman insiste en que la libertad sin precedentes ha producido también la inseguridad sin precedentes (Bauman 2001: 183).

Por lo tanto, la persona vive desvinculada de las diferentes instituciones sociales tradicionales, se siente libre y autónoma para configurar su vida a su modo y a su gusto, dejándose llevar, muchas veces, por el individualismo (entendiéndolo como el derecho del individuo para construir su propio estilo de vida), pero con el riesgo y la posibilidad de una vida desvinculada de otras personas e instituciones religiosas.

Bauman (2001) analiza el tiempo moderno a partir de una sociedad individualizada, y sostiene que los lazos humanos y los objetos materiales se dan en el consumo. El mercado ofrece varios productos —tanto religiosos como seculares— para que el individuo pueda escoger y satisfacer sus necesidades. Y la posibilidad de adquirir algún producto depende mucho de la satisfacción inmediata del individuo. Por consecuencia, la transitoriedad obtiene una ventaja sobre la durabilidad (Bauman 2001: 181). Esta propuesta indica que no sólo los productos materiales son propios del consumo y la satisfacción personal, también los religiosos; por eso, la elección de una u otra religión y la forma de vivirla es parte del consumo.

Es así que la participación en las actividades religiosas ya no es consecuencia de una fe religiosa, sino de un intento de comprar algo para su propia necesidad. En tal sentido, participar en una misa[3] o en una peregrinación a un santuario no necesariamente expresa la fe, puede tratarse únicamente de formar parte de las actividades de un grupo de amigos o

[3] Es la celebración religiosa que convoca a todos los fieles para conmemorar la muerte y la resurrección de Jesucristo.

de una necesidad de convivencia. Así, la experiencia del desanclaje a los diferentes campos también afecta al campo religioso.

Campo religioso

Ante una sociedad que cambia constantemente con mucha velocidad (Giddens 1994: 28) y la pluralidad de valores, hoy en día existen numerosos factores que son mediadores en la búsqueda del sentido de vida para el individuo. De ahí que la centralidad de la religión también se observa en ámbitos privados y se convierte en un asunto personal, lo que lleva a al individuo a entrar en una relación de "clientelismo" trascendente en las religiones (Mardones 1988: 22). Así, tanto las peregrinaciones, como todas las expresiones de la religiosidad popular tienen el propósito de generar un sentido de vida para el individuo.

Ante tal realidad social, pertenecer a una Iglesia como la católica, en muchos casos, no significa asumir por completo sus tareas y responsabilidades, tampoco implica una participación regular en las actividades eclesiales, sino que se entiende, como un "consumo religioso" que propicia determinada relación entre el individuo y la Iglesia (Bastian 2003). Es posible percibir una nueva manera de vivir la fe; es decir, no hay un vínculo permanente con la religión, pues todo depende de las necesidades y capacidades del individuo que se acerca a una u otra forma religiosa. Sin embargo, en la actualidad, Gómezjara (2007) explica que a lo largo de la historia ha habido varios estudios empíricos sobre la religión,[4] los cuales destacan su función en la sociedad: el mantenimiento y fortalecimiento de los vínculos sociales, así como la integración de la comunidad para propiciar una estabilidad social.

> Los cambios son favorecidos por los valores de la sociedad actual, pues parten de la prioridad de la persona, y se convierten en individualismo (Le Goff 1987), generando un nuevo modo de vivir. El sujeto crea y modi-

[4] La reconfiguración religiosa en las calles de la Ciudad de México, la religiosidad en jóvenes universitarias, la modernidad y la conversión religiosa entre los otomíes en Ixmiquilpan, Hidalgo, y la identidad religiosa de los jóvenes católicos que viven en la ciudad de Tlapa de Comonfort, Guerrero, son algunos ejemplos de ello.

fica su propia identidad y las creencias tradicionales a partir de las realidades sociales que comparte.
Consecuentemente se modifican las prácticas religiosas de los individuos: quienes permanecen muy poco tiempo en el campo religioso institucional, no asumen todas las propuestas de la iglesia; más bien, según su necesidad y posibilidad de pertenencia. Por ello, la religiosidad popular juega un papel importante en la vida de los creyentes, porque no hace falta tener un compromiso permanente, sino es por tiempos esporádicos que permite al individuo organizar su tiempo. Los santuarios proporcionan la posibilidad de expresar su fe de una manera más flexible, acorde al tiempo presente.

Los santuarios

Los santuarios han existido en todas las épocas y en todas las religiones. En México fueron espacios de catequesis y evangelización de los misioneros (Lafaye 1984: 89). Todas las actividades configuradas alrededor de ellos tienen una carga simbólica, tanto en las acciones, como en el lenguaje y otras expresiones culturales (Rodríguez-Shadow 2002: 24): al mismo tiempo se expresan experiencias humanas de tragedias, reclamos, esperanzas y alegrías; aunque también favorecen los vínculos con la "divinidad" y con el grupo social al que se pertenece (Báez 1995: 3 -11).

Los lugares sagrados representan una referencia simbólica para su propia identidad, y los santuarios son "territorios de gracia" porque en ellos se descubren muchos discursos y muchas experiencias religiosas; son espacios de una intersección de relaciones con Dios y los otras personas (Aulet 2011: 65, 69, 73). Por otra parte, también son manifestaciones devocionales, con intereses socioeconómicos que favorecen la expresión de múltiples identidades. Entonces, los santuarios son espacios que manifiestan fenómenos simbólicos, sociológicos, históricos y económicos, permitiendo una dialéctica entre diversos factores que componen la religiosidad popular (Báez 1995: 2).

De esta manera, los santuarios, representan la experiencia de Dios para los creyentes. Son un lugar en el que el poder divino se manifiesta en ellos a través de los milagros y favores recibidos de parte de los devotos. Por ello, se convierten en un espacio de interacción entre Dios y los creyentes.

La ubicación de un santuario también es muy importante. "Los lugares elevados tienen un carácter trascendente y sobrehumano, porque participan directamente de lo sagrado. El hombre que accede a estos espacios trasciende su condición humana, la supera, porque abandona el espacio profano y se integra en el espacio sagrado" (Aulet 2011: 71). Consecuentemente, los espacios sagrados permiten al individuo superar sus condiciones humanas, sobre todo las carencias y las necesidades; por ello, se siente la fuerza de Dios, con la cual él puede superar todos los obstáculos de la vida cotidiana.

Un espacio se convierte en algo sagrado por la experiencia de la manifestación de Dios ahí. Además, su sacralidad se da por la hierofanía y se legitima y garantiza la calidad sacra mediante los ritos religiosos que se realizan en el mismo lugar (Jaime 2010: 153 y154). En general, las religiones son un cúmulo de manifestaciones de lo sagrado y tales revelaciones dan al espacio el carácter de lo sacro (Eliade 1981). Así, los santuarios cumplen la función de la manifestación de Dios en la vida de los creyentes.

Las actividades religiosos alrededor de un santuario, entre ellas la peregrinación, se componen tanto de factores religiosos y espirituales, como de elementos culturales, tradicionales y sociohistóricos, lo cual se expresa mejor en el concepto de *turismo religioso* (Cebrián 2014, Martínez 2013). Ejemplo de ello es la peregrinación al Santuario del señor de Chalma. Para los comerciantes del tianguis *Las Torres*, este santuario favorece una identidad como grupo social, con características propias, y también expresa su fe en Dios.

Peregrinación

La peregrinación siempre ha existido y no tiene que ver con una sola religión; sin embargo, en los últimos siglos ha registrado un auge debido al crecimiento y a la rapidez del transporte tanto local, como global. La Meca para el Islam; Roma y Jerusalén para el cristianismo; Benares y Mathura para el Hinduismo, y Lumbini y Bodhgaya para el Budismo, por mencionar algunos lugares sagrados.

La peregrinación favorece la configuración de la identidad de los participantes en ella. "Cuando uno pierde la memoria, pierde su identidad y olvida lo aprendido. Tal vez, por eso, los pueblos se aferran fuertemente a

sus tradiciones, para continuar existiendo y evitar el riesgo de padecer un olvido cultural" (Cánoves 2011: 117). Entonces, la peregrinación reafirma la propia identidad religiosa y cultural que se ha recibido como patrimonio personal y grupal.

Una peregrinación se define "como un viaje que se emprende para llegar a un lugar considerado sagrado. Este viaje se emprende por motivos religiosos" (Cánoves 2011: 119). Por otro lado, tal fenómeno comprende una serie de significantes en el lenguaje y en las actividades (Maldonado 1989: 30), con el propósito de generar un sentido de vida para los creyentes. Por ello, la peregrinación representa la fe de los participantes y la posibilidad de reafirmar y recrear su identidad religiosa.

Para los peregrinos, la meta es llegar al lugar sagrado para expresar su fe en Dios a través de ritos, símbolos y prácticas religiosas. Durante la peregrinación se hacen muchas oraciones y cantos religiosos como una preparación para llegar al santuario. Por otro lado, también puede haber alguna preparación religiosa y espiritual antes de emprender la peregrinación, de manera que el motivo del peregrino es el acercamiento a lo sagrado, a lo divino a través de prácticas religiosas que dan sentido de vida; en otras palabras, es un retiro espiritual (Aulet 2011: 65-67). La peregrinación expresa su fe en Dios y es una de sus maneras de vivirla.

Turismo religioso

Se trata de un concepto complejo de definir y entender, ya que abarca diversos aspectos de la vida humana, como el económico, social, cultural, religioso, espiritual y tradicional. Además, se involucra debido a dos realidades distintas, tal es el caso del turismo y la religión, cada una con sus respectivas complejidades. Por ello, comprender qué es *turismo religioso* es necesario para entender cómo las personas viven y expresan su fe.

"Turismo religioso tiene que ver con prácticas religiosas emprendidas a lugares determinadas con un significado religioso" (Aulet 2011: 64). Considerando lo que propone el autor, podemos decir que los motivos religiosos son la base para poder emprender un viaje. Hay prácticas religiosas que tiene el individuo, por lo que el viaje es una continuación de la expresión de su fe. Sin embargo, el turismo religioso también tiene otros elementos de la vida humana.

> El turismo religioso debe considerarse como un viaje turístico donde el elemento religioso constituye uno de los objetivos principales. A los motivos tradicionales para hacer turismo, como el deseo de moverse, el descanso, la curiosidad por conocer un nuevo paisaje, por conocer a nuevas personas y disfrutar del patrimonio cultural (Cánoves 2011: 119).

El fenómeno del turismo religioso involucra más factores; es visitar los lugares sagrados, participar en las celebraciones religiosas. Tiene como objetivo descubrir y profundizar su conocimiento en el valor histórico, arquitectónico y cultural del lugar (Aulet 2011: 67).

Según el documento de la Santa Sede sobre el peregrinaje del año 2000, se estima que, cada año, los centros de culto religioso reciben entre 220 y 250 millones de personas, de los cuales, de un 60 a un 70 por ciento es cristiano. Por su parte, la Organización Mundial del Turismo asegura que, en 2007, casi 300 millones de personas viajaron motivados por intereses religiosos. El documento *Plan de Turismo 2020*, apunta que el turismo religioso será uno de los segmentos emergentes importantes del turismo, tanto en España, como en Europa. Por otra parte, también resulta difícil precisar los motivos por los cuales se da el turismo religioso: hay personas que van solamente con el propósito religioso, para emprender una peregrinación a lugares que tiene importancia religiosa, por ejemplo; sin embargo, hay otros que sólo se acercan a los lugares religiosos para conocerlos. Sea cual sea el motivo, existe una combinación entre los elementos religiosos y seculares en él (Gemma 2011: 116 y 117; Aulet 2011: 64).

Entonces, nos damos cuenta de que la peregrinación y el turismo religioso son dos maneras de vincularse a los santuarios y de vivir y expresar la experiencia religiosa.

El tianguis

Es un mercado local, regional y popular donde se encuentra una gran variedad de productos. En algunos casos, los mismos productores llevan sus mercancías y llegan así a los clientes directamente; en otros casos, la intención es ofrecer productos más baratos. También se encuentran artículos usados, lo que permite a unos encontrar mercancías económicas y a otros deshacerse de objetos usados.

Se considera como un servicio público porque ofrece artículos de primera necesidad y por su instalación en vías públicas, teniendo días fijos para ello. Los mercados públicos satisfacen las necesidades de, aproximadamente, el 22 por ciento de la población de la Ciudad de México. Por ello, estos lugares se convierten en un espacio de recreación, alimentación y encuentros familiares: el pueblo da vida a estos espacios con su fraternidad. Por otra parte, se crea también una colectividad social que tiene muchos factores de vida en común. De tal suerte que se organizan actividades en grupo, como las peregrinaciones a los diversos santuarios, cada cierto tiempo y dependiendo de las necesidades de los participantes. Se sabe que los destinos favoritos son la Basílica de Guadalupe y el Santuario del señor de Chalma, aunque también se realizan otras peregrinaciones, en menor escala.

A continuación, se presenta los resultados de las encuestas aplicadas para conocer cómo el Santuario del señor de Chalma funciona como un elemento de anclaje para los comerciantes del tianguis *Las Torres*. Se describirá, primero, cómo es su participación en los diferentes campos para entender de qué manera su presencia en la peregrinación ayuda a participar en los diferentes campos, espacios de vida cotidiana.

Participación en diversos campos

Se realizaron 72 entrevistas a personas que trabajan en el tianguis *Las Torres* para comprender y distinguir cómo es que el Santuario del señor de Chalma funciona como factor de anclaje y expresión de fe para los individuos. En primer lugar, se analizó la participación de los entrevistados en diferentes campos: vecindad, amigos, familia y redes sociales; después, se segmentó el archivo con la variable, *si participan/no participan en la peregrinación al señor de Chalma*[5] para analizar y confrontar los resultados de su participación en los diversos campos entre los dos grupos resultantes.

Un total de 39.6% de los que van al señor de Chalma (P) tiene una convivencia con los vecinos y el 21.1% de los que no van (NP) hace lo mismo. Así, se observa una diferencia de 18.5% entre los dos grupos. Las actividades religiosas, sociales y festividades son los momentos propicios en los que se

[5] De aquí en adelante, se usará *P* para mostrar que el entrevistado participa en la peregrinación al señor de Chalma, organizada en el tianguis, y *NP* para indicar a lo contrario.

encuentran las oportunidades de convivencia con los vecinos. Asimismo, el grupo que participa en las peregrinaciones tiene una mayor participación con los amigos en las salidas al cine y al restaurante y en actividades como fiestas populares o familiares.

Los dos grupos tienen una participación similar en ir al cine, pasear, realizar un deporte o comer juntos en familia. Aunque hay una diferencia porcentual, no se nota mucha disparidad. Ambos grupos tienen una participación semejante en las actividades en la familia extensa, aunque sí hay una diferencia en la rúbrica *Salir de paseo*. El 63.2% del grupo P, anota su participación en los paseos con los familiares, mientras 47.2% del grupo NP afirma lo mismo. Observamos, también, que los que van al santuario tienen una mayor participación en las redes sociales: *Messenger* (P: 15.1% y NP: 11.1%), *Twitter* (P: 3.8% y NP: 0%) y *Facebook* (P: 32.1% y NP: 31.6%)

Un análisis de las respuestas obtenidas en la sección de la participación de los diversos campos nos permite comprender que el grupo P tiene una mayor implicación que el grupo NP. Entre las 14 actividades contempladas en la sección, el P tiene un promedio de 4.26 actividades, mientras que el NP tiene 3.33. La moda de P es cuatro y la del NP es dos. Considerando todo lo que se ha abordado anteriormente, se puede concluir que, los que tienen una colaboración activa en la peregrinación al Santuario del señor de Chalma, también tienen una mayor participación en otros campos de su vida.

Esto confirma el resultado de un estudio[6] sobre la configuración de las prácticas religiosas de los jóvenes en cuatro alcaldías de la Ciudad de México, realizado en 2011, donde se constata que quienes tenían una mayor práctica en el campo religioso, también tenían una mayor participación en otros campos, como familia, escuela, amigos, vecinos y redes sociales. Se considera que dichos resultados nos permiten proponer que el campo religioso, en este caso el Santuario del señor de Chalma, funciona como un factor de anclaje para los creyentes, favoreciendo una mayor participación en los otros campos de la vida.

El 58.5% de los que participan en la peregrinación, expresa que hace falta una religión para creer en Dios, mientras que el 21.1% del otro grupo

[6] El estudio lo realizó el autor del artículo para concluir la tesis de la Maestría en Sociología.

afirman lo mismo. Los dos grupos (P: 66% y NP: 57.9%) creen que la fe está en uno mismo y que Dios está en el mundo entero. Se considera que tal creencia presupone una religión individual, la cual se adapta según la necesidad de cada persona. Por otra parte, también confirma las propuestas de tener una religión con menos estructuras institucionales.

En términos de oraciones personales, el 87.5% de los entrevistados respondió afirmativamente. Los dos grupos tienen un alto porcentaje de participación (P: 92.5% y NP: 73.7%); sin embargo, hay una diferencia bastante mayor entre ellos en términos de leer la Biblia. El 75.5% del grupo P manifiesta leer la Biblia, mientras que el 47.4% del grupo NP afirma lo mismo.

Hay una diferencia notable entre ambos grupos respecto de su participación en las actividades de su comunidad eclesial. El 83.3% de los entrevistados dijo que participan en la misa: el grupo P con 87.7%, mientras que el grupo NP con 68.4%. Asimismo, se observa una diferencia entre los grupos en lo referente a ciertas actividades, como la confesión, la comunión, la hora santa y el rosario. Resalta que en las iglesias parroquiales hay una mayor participación en dichas actividades, en comparación con quienes prefieren tan sólo visitar el santuario, lo cual se explica por el compromiso permanente que se genera en las Iglesias locales, cuando en el santuario, los creyentes tienen metas muy específicas para un tiempo determinado, y no pretenden tener un compromiso permanente con la iglesia.

En cuanto a la devoción a los santos y la visita a sus santuarios, la Basílica de la Virgen de Guadalupe sobresale tanto en términos de devoción, como por la imagen y las visitas a La Villa. Cabe resaltar que, al segmentar por la variable *Estado civil*, los tres grupos (solteros: 75%, casados: 75% y unión libre: 66.7%) tuvieron una notable participación en la peregrinación al santuario; el último grupo con un porcentaje apenas un poco menor que el de los otros.

Visita al Santuario del señor de Chalma

El 73% de los entrevistados expresó que participa en las peregrinaciones al Santuario del señor de Chalma; 92.5% de ellos participa en la misa celebrada en el lugar y se invoca, como motivo principal, la devoción y la fe (76.8%). Pero 20.7% expresó que sentirse bien o sencillamente por paseo

fue lo que los motivó a participar en la peregrinación. Así, se constata que la visita al santuario gira en torno a la peregrinación y al turismo religioso.

El 75% visita el Santuario en familia, confirmando que éste es uno de los principales espacios de anclaje para el individuo. Recordemos que en el santuario hay una menor participación en la comunión, la confesión, hora santa y el rosario, aunque eso no impide que el lugar funcione como factor de anclaje y generador de sentido de vida para los creyentes. Después de la visita, los sentimientos que sobresalen son la felicidad (46.4%) y la esperanza (28.6%).

Se preguntó a los entrevistados, independientemente de si participan o no en la peregrinación, qué lugar prefieren, si la parroquia o en el santuario; 76.4% de los encuestados prefiere la parroquia: del grupo que participa, 71.7% lo reafirmó; mientras que del que no participa, 89.5% prefiere la parroquia, porque la iglesia está cerca y constantemente tiene muchas actividades.

Conclusión

El estudio revela, en primer lugar, que las personas que participan en las peregrinaciones al Santuario del señor de Chalma también tienen una mayor participación, en comparación con quienes no lo visitan, en otros campos: vecindad, amigos, familia y redes sociales. En segundo lugar, que la peregrinación al Santuario al señor de Chalma representa la libertad de poder organizarla y realizarla partiendo de las necesidades del individuo y del grupo. Se tiene la facultad de realizarla según se quiera; es decir, sin la necesidad, la dependencia o la imposición de la autoridad eclesiástica. La realización de la peregrinación permite consolidar su identidad dentro de su espacio laboral y grupal.

En tercer lugar, se reafirma lo dicho por varios autores: que la religiosidad popular, en particular las peregrinaciones, forman parte de un consumo y turismo religioso. Como cuarto punto, se considera que hay una búsqueda de actividades, por parte de las personas del tianguis, que den sentido a su vida y favorezcan la consolidación de una identidad personal y grupal. Para concluir, es posible constatar que los santuarios, en particular el Santuario del señor de Chalma, funcionan como un campo de anclaje en la construcción y expresión de su fe para los creyentes del tianguis de *Las Torres,* ubicado en la colonia Valle, de san Lorenzo, en la Delegación Iztapalapa.

Referencias bibliográficas

Aulet, Silvia y Karine Hakobyan

2011, *Turismo religioso y espacios sagrados: Una propuesta para los santuarios de Catalunya*. Disponible en http://dugi-doc.udg.edu/bitstream/ handle /10256/9123/ Turismo Religioso.pdf? sequence=1

Báez-Jorge, Felix

1995, *Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad*. Conferencia dictada en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, México.

Bastian, Jean-Pierre

2003, *La mutación religiosa de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bauman, Zygmunt

2001, *La sociedad individualizada,* Cátedra, Madrid.

2004, *Modernidad Líquida,* Fondo de Cultura Económica, Argentina.

Bourdieu, Pierre

1991, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

2008, *Homo Academicus,* Argentina, Siglo xxi.

Cánoves, Gemma y Asunción Blanco

2011, "Turismo religioso en España: ¿La gallina de los huevos de oro? Una vieja tradición, versus un turismo emergente", *Cuadernos de Turismo*, núm. 27, Universidad de Murcia, España, pp. 117-119.

Cebrián, Aurelio y Ramón García

2014, "Del turismo religioso a las peregrinaciones permanentes: diversificación turística en el sureste español", *Revista Cultural de Turismo*, 8, núm. 2.

Eliade, Mircea

1981, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid.

Fernádez, José Manuel y Aníbal Puente
2009, "La noción de campo en Kurt Lewin y Pierre Bourdieu: un análisis comparativo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm 127, pp. 33-53. Disponible en https://dialnet.unirioja.es/ descarga/articulo/ 3008953.pdf Consultado en febrero de 2016.

Fortich, Mónica y Álvaro Moreno
2012. "Elementos de la teoría de los Campos de Pierre Bourdieu para una aproximación al derecho en América Latina: consideraciones previas", *Verba Iuris*, núm. 27, Colombia, pp. 47-62. Disponible en http://www.unilibre.edu.co/verbaiuris/27/elementos-de-la-teoria-de-los-campos -de-pierre- bourdieu- para-una- aproximacion –al –derecho -en- america- latina-consideraciones -previas.pdf Consultado en febrero de 2016.

Giddens, Anthony
1994, *Modernidad e identidad del Yo*, Península, Barcelona.
2008, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid.

Gomezjara, Francisco
2007, *Sociología*, Porrúa, México.

Jaime, Martha
2010, "La construcción social del espacio sagrado en Grecia", *III Coloquio de la Asociación Mexicana de estudios clásicos A. C., Memoria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 153-169. Disponible en http://www.asociamec.org.mx/uploads/NCleanBlue /III%20 Coloquio /12.%20La%20construcción%20del%20espacio%20sagrado.pdf Consultado en febrero de 2016.

Lafaye, Jacques
1984, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Le goff, Jacques
1987, *La bolsa y la vida: economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona.

Maldonado, Luis
1989, "Religiosidad popular", en Carlos Álvarez, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez (coords.), *La religiosidad Popular*, vol. i, Antropos, España, pp. 30-43.

Mardones, José
1988, *Postmodernidad y cristianismo: El desafío del fragmento*, Sal Terrae, España.

Martínez, Rogelio
2013, *Santuarios, fiestas patronales, peregrinaciones y turismo* religioso. Disponible en http://www.eumed.net/libros-gratis/2013/ 1281/index.htm]

Rodríguez-Shadow, María y Roberto Shadow
2002, *El Pueblo del Señor. Las fiestas y peregrinaciones de Chalma,* Universidad Autónomo del Estado de México, México.

Threadgold, Steven y Pam Nilan
2009. "Reflexivity of Contemporary Youth, Risk and Cultural Capital", *Current Sociology*, 57, Sage Publications, Londres, p. 47. Disponible en http://csi.sagepub.com/content/57/1/47 Consultado en abril de 2011.

La devoción juvenil a san Judas Tadeo y la importancia del cuerpo

Ernesto Mejía Mejía[1]
Misionero claretiano

El contexto posmoderno

Hoy en día se vive un contexto singular, al que algunos han llamado *posmoderno*, el cual ha dejado su impronta en la vida social y cultural de las ciudades. Así, México se presenta bajo dicho rostro, sin soslayar que este lugar, en muchas de sus manifestaciones culturales y religiosas, conviven o van de la mano aspectos premodernos, modernos y posmodernos.

Una de las características de la posmodernidad es el culto al cuerpo. Cuántas veces no se ha escuchado que se venera al dios del cuerpo en sus innumerables facetas, como el estereotipo de la belleza y lo que esto conlleva.

Junto a toda esa artillería estética y dietética, se ubica la religiosidad popular urbana que, también, desde sus inicios y antes de la denominada posmodernidad, revalora el cuerpo, concibiéndolo como vínculo de comunicación y, sobre todo, de relación con el mundo y los seres sagrados.

Bajo estos contextos tan singulares, en el centro de la Ciudad de México, en la Iglesia de San Hipólito y San Casiano, se manifiesta la participación activa y extrovertida de los jóvenes devotos a san Judas Tadeo, o como ellos le llaman, san Juditas o el Patrón, donde por medio de sus cuerpos juveniles, son todo un mapa religioso que habla de su relación con lo sagrado.

---

[1] Sacerdote claretiano. Licenciado en Antropología Social por la ENAH. Exrector de los templos de san Hipólito y san Casiano, Ciudad de México. También fue vicario del Santuario de la Virgen de Guadalupe. Es Maestro en Pastoral Urbana por la ULG.

Lo religioso-lúdico en la religiosidad popular

Para acercarnos a esta devoción juvenil, es necesario experimentar una fusión interesante entre lo religioso y lo lúdico, aspectos que, a simple vista, parecieran opuestos; sin embargo, dentro de la religiosidad popular estos aspectos interactúan muy de la mano en las expresiones de los participantes.

Por su parte, habrá que considerar que lo lúdico hace referencia al juego, al ocio, al entretenimiento o la diversión. El vocablo latino, *ludus*, mezcla muchas ideas: recreo, diversión, pasatiempo, y en la actualidad se asume como un elemento sociocultural y pedagógico.

Ahora bien, no es nada fácil entrelazar lo religioso y lo lúdico; pero dentro de la religiosidad popular esto es un binomio casi necesario que, sin que los investigadores y sobre todo los líderes religiosos se hayan dado cuenta o lo hayan aceptado en las manifestaciones religiosas, se ha mantenido y envuelve un sinnúmero de expresiones.

En medio de los actos religiosos oficiales que exigen un mínimo de coherencia, orden y armonía, irrumpe la otra realidad, la de la religiosidad popular, la del tumulto de personas que rebasa lo preestablecido.

Mencionemos, entonces, un ejemplo: desde una perspectiva general, se puede decir que existe una gran falta de respeto mientras se celebra la pasión y muerte de Jesucristo y que en el momento irrumpan el torito con cohetes o las mojigangas con un marcado sentido de algarabía. O ir en una peregrinación juvenil de san Judas Tadeo, llevando con mucha devoción su estandarte, y que a la par o en medio de ella aparezca un joven sin playera gritando una frase con un lenguaje coloquial, acompañado de algunos movimientos jocosos.

En una praxis con otra moral u oficialista, se trata de soslayar la dimensión de lo lúdico, remarcando en la manifestación religiosa el decoro y el orden de la evangelización. Empero, en las manifestaciones de religiosidad popular, retomando a Luis Maldonado (1985: 65), hay que tomar en cuenta la vivencia lúdica de lo *in-útil*. Y entonces, gozarse de lo espontáneo, diríamos: de la porra, de la música, del baile, disfrutar en la simple expresión de la vida, lo trascendente de lo religioso.

Dando pie a lo descrito, con una vestimenta con motivos de san Judas Tadeo sobrepuesta o con las imágenes de dicho santo en sus manos, muchos jóvenes se reúnen cada día 28 y, sobre todo, el 28 de octubre por la

madrugada a entonar frases: "¿Quién es el mero, mero?: san Judas Tadeo". A beber lo religioso-lúdico juvenil; a dejar que pase el tiempo entre ritmos y bailes, amoríos, albures, charlas, y manifestando abiertamente y con lágrimas su más profunda fe y respeto a su santo preferido.

En las expresiones y vivencias de la religiosidad popular urbana se podría decir que el *homo religiosus* y el *homo ludes* son uno solo.

Cuerpo y tradición católica

La religión católica funda sus verdades de fe en la Resurrección, un acontecimiento histórico de Jesucristo, el cual, al resucitar de entre los muertos, se dice que lo hizo en un cuerpo glorioso. De esto, dan cuenta varios textos bíblicos del *Nuevo Testamento*: "Miren mis manos y mis pies, soy yo mismo. Tóquenme y vean, un fantasma no tiene carne y hueso, como ven que yo tengo" (Lucas 24, 39).

Con un fuerte sentido de trascendencia e importancia del cuerpo, otro texto al cual se pudiera recurrir es: "Pues Él cambiará nuestro cuerpo y lo hará semejante a su propio cuerpo glorioso" (Filipenses 3, 21).

De esta manera, se puede aseverar que en la religión católica el cuerpo es un aspecto ineludible y con un fuerte valor teológico.

Teniendo esto como sustento y en relación con la veneración a los santos, la tradición católica, desde sus orígenes, ha valorado mucho el cuerpo; tal es el caso de las reliquias de los santos. Desde tiempos inmemoriables se tiene la creencia de que "las reliquias de los santos encierran poderes que provocan el bien: curan enfermos, favorecen las cosechas, previenen epidemias" (Le Breton 2002: 36).

Los restos mortales de los santos también son desmembrados, despedazados y sus reliquias se han dispersado por todo el mundo católico. Cabe señalar que la Iglesia Católica, en el fragmento del cuerpo santificado, celebra una especie de metonimia de la gloria de Dios.

Bajo tal perspectiva, el 28 de cada mes, en la Iglesia de San Hipólito y San Casiano, se hace la bendición solemne con la reliquia de san Judas Tadeo, lo que significa que tanto la reliquia, como su bendición es una nostalgia religiosa por el cuerpo.

Visión helenista del cuerpo

Es importante no soslayar toda una tradición conceptual helenística del cuerpo dentro del mundo occidental que influyó notablemente en la tradición católica. En ella se habla de ese dualismo entre cuerpo y alma que marcó la cultura occidental, razón por la cual, a través de la historia del cristianismo, aparecen dos fuertes concepciones:

a) Concepción dionisiaca (Dioniso). El gozo, la relajación, el placer.
b) Concepción apolínea (Apolonio). Represión, sublimación de lo corporal.

Aspectos que aún perviven en el sustrato religioso de muchas concepciones religiosas y en muchas devociones en nuestra ciudad.

Entonces, toda esta tradición católica europea, sobre todo española, llega y se encuentra con el otro cultural; con los pueblos originarios del México precolombino, cuyos pueblos tenían una visión holística del ser humano y, por consiguiente, del cuerpo. Sí, llega la evangelización española, a la cual se le debe mucho, con una tradición fuertemente platónica, pero no logra quitar los resabios, muy sabios, de toda una tradición antiquísima de los pueblos originarios.

Concepción precolombina del cuerpo

La cosmovisión precolombina deja una honda huella imborrable para el hombre y la mujer de estos lugares y de este tiempo, por lo que es necesario hacer una retrospectiva hacia nuestros pueblos originarios y encontrar en ellos todo un venero hereditario al que Bonfil Batalla denomina el *México profundo*.

Encontraremos, entonces, que los antiguos mexicanos bajo sus propias cosmovisiones y con la experiencia del día a día, experimentaban que no podía haber diálogo entre: divinidad-hombre, cosmos-hombre, hombre-hombre si no hay cuerpo o cuerpos.

El cuerpo, en esa concepción precolombina, es la relación de lo humano con lo divino. Así encontramos el cuerpo oferente, las doncellas ofrecidas al Sol; el cuerpo del guerrero, que se entrega por su pueblo, por sus ante-

pasados, por sus dioses, por su tierra, y el cuerpo del propio individuo, hombre o mujer que sentía, que reía, que lloraba, que necesitaba darle de comer a su cuerpo.

Esta importante tradición precolombina también nos habla de la trascendencia del cuerpo sobre la corporeidad de los difuntos. Los antiguos moradores de estas tierras estaban convencidos de un más allá basados en la idea de un cuerpo que se trasmuta; pero, aún en lo trascendente, ese cuerpo necesita comer.

Revalorando todo este bagaje precolombino es posible expresar que ya no se trata sólo de aquella tradición griega propuesta por los primeros evangelizadores con su frase: "El cuerpo es la cárcel del alma". Hoy en día, también se trata de la concepción precolombina que habla del cuerpo que se transmuta, vive, muere y revive, del cuerpo como un referente necesario para relacionarse con lo sagrado. Esto no es nada nuevo, la antropología mexicana y la denominada *teología india* ya han aportado mucho a esta fuerte tradición occidental, la cual vale la pena seguir revalorando.

El cuerpo en la religiosidad popular

La religiosidad popular ha tenido como vehículo principal lo corpóreo (lo sensible); es decir, ha concebido el cuerpo de una manera holística. Da cuenta de que éste tiene infinidad de expresiones, entre ellas, las sagradas y profanas: el cuerpo que necesita de diversión, del descanso, y el cuerpo que entra en relación con lo sagrado a través de las peregrinaciones o de las mandas, el que es capaz de cargar al santo patrono o de caminar por varios días y gozar de la fiesta patronal "hasta que el cuerpo aguante".

La tradición o la costumbre en la religiosidad popular deja entreabierta la concepción de la vida humana a través del cuerpo; desde el cuerpo de una mujer encinta, hasta la expresión religioso-corporal de un niño, de un adolescente, de un joven, o la emotiva participación de un adulto mayor a través de su cuerpo, con los rezos y cantos tristes y llenos de esperanza por el cuerpo del familiar que ha muerto.

Esta religión popular manifiesta abierta y tradicionalmente un respeto, una veneración hacia los santos, y es la expresión de fe total que va más allá de lo racional a través de: imágenes, danzas, colores, canto y gestos donde

el cuerpo se expresa nítidamente, pasando de la risa al llanto, del cuerpo bien afeitado o bañado al cuerpo lacerado.

Así, la religiosidad popular vivida y revivida en la casa, en la calle, en el barrio, en la colonia, en la fábrica, en el mercado; incluso, en muchos templos católicos, como en el templo de San Hipólito y San Casiano, invita a verse, participar y concebirse de otra manera: dándole una importancia distinta al cuerpo, revalorando religiosamente el cuerpo.

Ese templo, que la religión popular ha denominado el *Templo de San Juditas*, da cuenta de un pasado importante en esta ciudad y una vivencia de religiosidad popular muy actual, que desafía las posturas racionalistas y oficiales. Aunque suene aventurado, dicha devoción juvenil manifiesta que se requiere de una visión integral del ser humano y de la importancia del cuerpo.

Devoción cuerpo a cuerpo

Ya no es nada nuevo afirmar que la religiosidad popular a los santos, a las vírgenes y a los cristos, los corporiza. Por eso, en su fiesta patronal, hay que darles el primer plato o guiso; hay que tratarlos como si ellos exigieran su propio lugar en el hogar, renovarles su gorra o su sombrero, ponerles sus ropas de gala y, si es posible, bañarlos. Pero no todo queda ahí, incluso, la mayoría de los devotos hasta platican con ellos.

El cuerpo es polisémico (Le Breton 2002: 21-27), por lo que habrá que recurrir a la filosofía, a la teología, a la biología, a la filosofía de la religión y profundizar para saber qué se entiende por cuerpo; sobre todo, para saber qué es lo que hoy el joven entiende por cuerpo. El concepto de *cuerpo* es una construcción en la cual confluyen la fisiología, la memoria, el poder, la cultura y la religión.

A través de su cuerpo, el joven devoto tiene conciencia del espacio, porque ocupa un lugar (cuando se encuentra dentro de los templos de san Hipólito y san Casiano); también, constantemente evidencia que está condicionado por su cuerpo, que se ubica en un tiempo (el día 28 de cada mes) y a partir de ello se autorreafirma, conoce sus limitaciones y, muy cercano a su imagen de san Judas, que porta en sus brazos o en su morral, es capaz de tener una identidad más, gozar de proyección y, sobre todo, tener esperanza.

Dada su edad, el joven devoto también se da cuenta de que su cuerpo, en muchas ocasiones, aparece como un compañero con el cual no sabe dialogar, pareciera ser un campo de batalla que evidencia un estado constante de fuga de la realidad. Pero, desde sus propios códigos existenciales, se da cuenta de que necesita de un ser sagrado, como san Judas, que le ayude a canalizar ese potencial corporal.

Por ello, se debe mirar el cuerpo de los jóvenes devotos de san Juditas como el texto religioso-cultural que narra sus creencias, sus estéticas y sus concepciones de la realidad urbana.

Como muchas manifestaciones de la religiosidad popular en la ciudad, esta devoción es muy singular. La relación del devoto con el santo es de cuerpo a cuerpo; pero que quede claro, no hablamos de personas en etapa infantil, sino de distintas antropologías, sociologías y filosofías; sobre todo, de una nueva forma de entender y vivenciar lo religioso en la urbe.

Lo anterior da cuenta de las siguientes expresiones: “Está triste mi san Juditas porque no le he prendido su veladora”, “ya se le cayó la cabeza a mi san Juditas” o “pongo en tu corazón, san Juditas, el que me vaya bien hoy”.

Esto, que para algunos es irracional o hasta jocoso, es de suma valía para la religiosidad popular. Se acepte o no, la importancia del cuerpo en dicha devoción juvenil a san Juditas es una forma singular de relacionarse con lo sagrado.

Los hechos demuestran que la religiosidad popular, que esta singular devoción juvenil a san Judas Tadeo ha sacado y bajado a este santo de su nicho y su imagen se porta con gran respeto y fervor de una manera corporal llevada en los brazos como si se tratara de alguien.

Las expresiones de estos jóvenes devotos a través de sus cuerpos describen, entre otras cosas, de qué manera se va gestando o reelaborando la vivencia religiosa en el tiempo y en el espacio urbano. Entonces, tales manifestaciones religioso-corporales dejan de manifiesto que no existe un único camino para acercarse a lo sagrado, por lo tanto, ninguna ruta para conformar lo religioso en la urbe.

Esta devoción popular en la ciudad constata que se necesita del cuerpo para estar con el santo y recibir sus cuidados y bendiciones; que el devoto tiene un cuerpo, el cual goza de cinco sentidos, por medio de los cuales él o ella estrechan su relación con el ente sagrado y experimentan todas sus bondades:

- Vista. Cada mañana, el joven la joven mira con cariño a su san Juditas y eleva su mirada al cielo, de donde él o ella cree que le vienen las bendiciones.
- Gusto. Se puede decir que este sentido se relaciona con la reciprocidad, ¿Qué joven que ha ido el 28 a los templos de san Hipólito y san Casiano no ha recibido o compartido una paleta, un dulce, una naranja y la ha degustado? ¿Qué joven no le ha puesto algo de comer a su imagen de san Judas Tadeo un día 28?
- Olfato. Las flores, el aroma de las velas y ponerse el perfume preferido para acudir el día 28 a cumplir su manda.
- Tacto. Su devoción lo impulsa a tocar a su santo preferido, implorar sus bendiciones y frente a él, santiguarse antes de emprender sus derroteros existenciales diarios.
- Oído. Escuchar las porras, las frases dirigidas al santo de las causas difíciles y desesperadas, y, en muchos casos, oír misa en la iglesia de san Juditas.

El juramento, cuerpo necesitado y capaz de transformación

La religiosidad popular en la urbe, a través de la devoción a san Juditas, da cuenta de que existe una notable distinción de cuerpos. El cuerpo es, para el hombre y la mujer, el primer y más natural instrumento, es el objeto técnico del hombre. En esta perspectiva, Marcel Mauss (1979: 337-343) expresa que, en cada sociedad, los hombres utilizaban diferencialmente sus cuerpos. La corporeidad humana se presenta como un fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones y de valores compartidos.

El joven sabe de cuerpos sanos y cuerpos enfermos, por eso va a pedirle a san Juditas por la salud propia o de algún amigo o familiar. A su vez, también sabe de cuerpos que han caído en los vicios y va a hacer su juramento ante el santo, para que, con su intercesión, logre dejar ese vicio con el que día a día se confronta. Incluso, a través de los accidentes, de la violencia y de la experiencia diaria, sabe de los cuerpos que languidecen y mueren, pero él o ella tienen la certeza de que existe un ente sagrado, san Juditas, que los acompaña, incluso, después de la muerte.

Jurar y prometer ante san Judas Tadeo es un momento en la vida del ser humano de fe, valor y presencia de un intercesor. Lo primero implica una postura de rígida voluntad para salir, para lograr, para dejar algo (droga, alcohol, tabaco) con lo cual ha existido una lucha interna fuerte, con unas repercusiones externas de conflicto. Lo segundo es hacer un alto en la vida y tener el propósito libre y voluntario de dominar, detener aquello por lo cual existe una atracción que debilita el ser, la existencia.

Quien hace el juramento sabe, siente que él solo no podría llevar a cabo esta promesa, por lo cual, acude a un referente sagrado para que lo acompañe, lo libre, le dé fuerza, lo guíe, lo ayude. Se pone en juego el valor, aflora la ilusión y surge la esperanza de un cambio en la persona.

Muchos logran su promesa y existe una satisfacción existencial que los motiva a dejar por completo aquello que los oprimía; otros lo logran, pero necesitan *jurar* nuevamente. Otros se quedan en el camino, no logran cumplir lo que prometieron, experimentando su debilidad y, en algunos momentos, gran desilusión existencial.

Sin embargo, san Judas Tadeo sabe de estas cosas y los sigue esperando a pesar de todo, siempre y cuando el joven acepte su realidad y sus deseos de conversión, de resignificar su momento histórico.

En el juramento se pide con mucha fe el auxilio sagrado de un ser sobrenatural, pero que no está lejos, sino que está más cerca de lo que uno se imagina y es eficaz; actúa en el aquí y ahora del ser humano. El que jura también pone algo de su parte: esfuerzo, ahínco, coraje. No se trata sólo de llegar y pedir, pues se sabe que habrá crisis, tentaciones y momentos de debilidad; aunque la fuerza de voluntad, el dominio de sí y la firmeza del carácter son referentes para que el joven sepa que es capaz de cumplir lo prometido.

El tiempo del juramento puede variar: tres, seis, nueve meses o hasta tres o cinco años. La persona que lo lleva a cabo, goza de la esperanza del sí se puede o de la certeza de que sí se pudo y, con ello, el sentirse optimista de que es posible sobreponerse a sí mismo, incluso, en aquello que se veía como un lastre que oprimía día con día.

El juramento pareciera ser un momento, si bien se trata de un proceso:

a) Previo al juramento. Reconocer qué es lo que daña, oprime o inquieta.

b) El momento de jurar. Se trata de tener fe y certeza y sentir la eficacia del santo.
c) El momento posterior al juramento. Implica la lucha, el trabajo personal para cumplir día a día lo prometido.
d) La meta. Es la satisfacción de haber cumplido; sobre todo, el retorno de la confianza en sí mismo, de que se puede lograr lo que uno promete libre y voluntariamente.

Bailes, danzas y peregrinaciones devocionales

El cuerpo es el hábitat del ser humano; no es una máquina insensible, sino un organismo en continua vitalidad. A través del cuerpo y de las representaciones corporales, se manifiestan las marcas de la identidad religiosa y sus diversos rituales. Los estudios sociológicos y antropológicos han aportado que, a través del cuerpo, los grupos culturales constituyen expresiones emocionales, modos de percepción sensorial y técnicas de movimiento cotidianas, estéticas y rituales (Citro 2012, 56-58). Para leer este nuevo lenguaje corporal religioso hay que tener, primero, el interés, y tratar de interpretarlo.

En algún momento de esta devoción, algunos jóvenes que se decían devotos de san Judas Tadeo, irrumpieron devocionalmente y corporalmente a través del baile denominado *reguetón*, donde los cuerpos juveniles hacían suyos los ritmos más candenciosos y a más de una alma devota la desasosegaban. Entonces, más allá de estigmatizar a la juventud a través de sus representaciones y expresiones religiosas, se deberá estar abierto a entender que el joven no es un depósito vacío al cual hay que llenar de los consumos e insumos ya existentes, sino que es un sujeto urbano que necesita expresar su sentir religioso integralmente, corporalmente.

La religiosidad popular y, especialmente, esta devoción juvenil a san Judas Tadeo tiene expresiones muy novedosas que cuestionan los estándares de la religión oficial; uno de ellos es el valor del cuerpo, pues ya no es el cuerpo de la mujer que entraba a la iglesia con velo, sino la jovencita que entra a la iglesia con sus jeans rotos o muy ajustados y enseñando parte de su cuerpo, con el que el mismo creador la ha dotado. Ya no es el joven que entraba al templo y entonaba sólo los cantos litúrgicos, ahora es el joven

que entra al templo sin playera y mostrando en su cuerpo, el tatuaje del santo de su devoción: san Juditas.

Por otra parte, y en esta relación en torno al cuerpo, también, se puede hacer énfasis a dos manifestaciones muy recurrentes en esta devoción urbana: la peregrinación y la danza.

Las peregrinaciones juveniles a san Judas pueden expresar, a través del cuerpo, que el joven es peregrino en su edad, en su familia, en la ciudad.

Ahora bien, tales peregrinaciones son un recorrido religioso-lúdico de fe y creencias en un referente espacial urbano, el cual tiene un punto de salida y un punto de llegada, un epicentro devocional (el templo ubicado a un lado de la Alameda de esta megaciudad) que recibe los más variados rituales juveniles, brinda cobijo y esperanzas.

Es un recorrido que conlleva participación consciente e inconsciente, que es capaz de producir creatividad, agrupación y participación. Es también esa peregrinación un libro en el que cada uno de los jóvenes peregrinos, a través de su cuerpo, va escribiendo su historia muy personal (gozos, sufrimientos, esperanzas); es transitar por espacios nuevos, en el espacio de la espera y del gozo de la llegada, de la meta alcanzada, del cobijo del santo, la dicha de estar en ese espacio sagrado: cerca de san Juditas.

Al arribar a ese espacio fijo, se ha llegado a la casa del Patrón y se ha cumplido el deseo de encontrarse con lo sagrado; ahora se vive el gozo corporal del haber cumplido y termina el cansancio corporal del peregrinar,

Respecto de la danza, su elemento fundamental está en la propia naturaleza humana, el ritmo, que le viene dado por su propio funcionamiento orgánico: respiración, latidos del corazón. Venerar a san Juditas a través de la danza es proclamar que es el Patrón, que tiene toda autoridad. Es decir, san Juditas también influye y fluye en sus cuerpos.

Moverse en la danza es decirle que se le quiere lo suficiente como para obedecerle y que el deseo es de agradecimiento.

Así, en la danza se esta presentando, ofreciendo el mismo cuerpo al ser sagrado. Y él recibe esos movimientos, esos gestos para seguir mostrando sus cuidados. De esta manera, los brazos, las piernas, los pies, las manos, las expresiones faciales y los pasos se usarán para su veneración. Entonces, el ser se une (sin dicotomías) con lo sagrado y el resultado visual es el ritual religioso.

Cuerpo y ritualidad

El día 28 de cada mes, sobre todo el del 28 de octubre, el joven devoto manifiesta abiertamente sus propios rituales a san Juditas, con un gran sesgo expresado bajo algo que puede denominarse lo *religioso-lúdico*, donde el joven da cuenta de que su cuerpo es su hábitat, no una maquinaria o un mero aparato funcional.

Los jóvenes devotos a través de su cuerpo y de sus representaciones corporales, manifiestan las marcas de su identidad religiosa y sus diversos rituales urbanos, que tienen mucho de ser rituales fuera del templo. El cuerpo individual de dicha devoción implica relacionarse con otros cuerpos individuales inmersos en la misma dinámica ritual integrándose en la efervescencia colectiva.

Hay que recordar que desde hace muchos años, sobre todo para la religiosidad popular, toman una gran relevancia los rituales fuera de los templos a través de las danzas y con un tinte evangelizador las representaciones, las pastorelas, los viacrucis vivientes.

Pero ya no son las representaciones estereotipadas; ahora, los devotos de san Juditas expresan sus rituales y su devoción bajo sus propias maneras de ser joven y de cómo la conciben a través de su propio cuerpo. Esto es un giro importante, ya no se visten para representar una creencia, sino que, por su creencia, se visten así.

Es importante percibir el paso de las nuevas manifestaciones del lenguaje corporal religioso oficial o de los adultos, al lenguaje corporal religioso de los jóvenes devotos a san Juditas: cargar la imagen, gritar porras, sus ritmos y movimientos, el cúmulo de estéticas corporales religiosas (playera, gorras, bailes), entrar en grupo al templo, incluso chiflar. Al respecto, la Iglesia Católica ha dado cabida a estos nuevos rituales juveniles.

Lenguaje corporal religioso

Durante mucho tiempo se ha manifestado y valorado el lenguaje corporal en las prácticas religiosas. No es nuevo que el fiel devoto, dentro de la religiosidad popular, manifieste sus creencias, promesas, mandas o agradecimientos al santo de su devoción a través de ciertos actos en los que abiertamente utiliza su cuerpo para manifestarla. Hoy mismo, en los templos de

san Hipólito y san Casiano, como en otros muchos templos, se puede ver a ancianos, adultos y jóvenes entrar de rodillas hasta el lugar más cercano a la imagen de san Judas Tadeo; otros llegan a pie cargando durante un tiempo considerable la imagen de su santo. Una vez más, el cuerpo es un importante vehículo devocional.

El joven también utiliza su cuerpo para demostrar su devoción al santo, pero, por muy novedoso o extraño que parezca, ahora lo hace tatuándose su imagen en el cuerpo. En medio de posturas puritanas u ortodoxas, se puede decir que el espacio corporal del joven, y ya no sólo su alma o su espíritu, está inundado de la presencia del santo; su imagen está impresa en todo su ser, en su cuerpo.

Sin embargo, cuando un joven porta algún objeto de san Judas Tadeo, no se trata de un maniquí al cual se le colocan innumerables prendas sin ninguna repercusión, para repetir los estereotipos de la moda o con fines lucrativos; se está hablando de una persona de carne y hueso, llena de anhelos y sentimientos, en quien cada prenda y objeto que porta tiene un motivo y un sentido. Es el lenguaje corporal del joven donde los objetos religiosos representan un sesgo de trascendencia, algo existencial que le ayuda a reorientar los problemas diarios que le desasosiegan y son un apoyo para las metas que desea alcanzar. "Así, en estos cuerpos y sus imágenes, anclados y sujetos, se dramatizan o se ponen en escena, y en el escenario, las historias sociales y las vicisitudes de las vidas cotidianas de los sujetos juveniles que los habitan" (Nateras 2002: 234).

De esta manera, los devotos de san Juditas manifiestan una relación con un ser sagrado: san Judas Tadeo en y con su propio cuerpo. Es decir, llevando en sus expresiones religiosas, en su devoción y en su vida, todo su ser, sin vivir la nostalgia del dualismo que habla sólo de la perfección del alma.

Este lenguaje corporal religioso de los jóvenes devotos es una respuesta religiosa a los estereotipos y sueños que presentan los medios de comunicación. Es manifestarse contra las imágenes que presentan los anuncios publicitarios, las modas, las estéticas del cuerpo contemporáneo, las películas o las prácticas de embellecimiento corporal.

A través de la devoción juvenil y de sus propios cuerpos, los devotos se rebelan, se convierten en una contracultura ante los estándares de una sociedad de consumo. Como vehículo de su identidad, su cuerpo es todo un

escenario religioso-cultural y el campo de batalla donde libran sus luchas decisivas en cuanto a su aquí y ahora.

Los días 28 de cada mes, el devoto juvenil, por medio de su cuerpo, es el operador de prácticas religiosas y contenedor de experiencia y memoria cultural urbana, aunque manejando otros aspectos, sobretodo, el cuerpo-poder; sin embargo, es bueno recordar aspectos que Michel Foucault (1998: 32) plantea y concebir el cuerpo como un texto donde se escribe la realidad social.

El cuerpo es una construcción simbólica, como un espacio cultural de significación y como una parte fundamental de la identidad en la que se enlazan el individuo, su cuerpo y la comunidad. Es decir, a través de sus lenguajes corporales, los jóvenes recrean imágenes religiosas en la urbe y son portadores de conductas identitarias.



Jovencitas cargando a san Judas Tadeo. Fotografía de Templo de San Hipólito y San Casiano.

De esta manera, los cuerpos de los jóvenes devotos no deben verse sólo como objetos de estudio específico (con esta visión se seguiría en el dualismo helenista); sino que son lenguajes, vehículos de todo un constructo sociocultural y de creatividad y renovación religiosa. Hoy en día, cuando se habla de cuerpo, el común de la gente y en la vivencia de la religiosidad popular, en los jóvenes devotos de san Judas Tadeo, el cuerpo es vivenciado desde una perspectiva holística o integral.

A través de la devoción a san Juditas se afirma un sentido muy especial de concebir el cuerpo o la corporeidad. El cuerpo tiene un fuerte sentido y valor; se ofrece y tiene un lenguaje; es relación entre lo humano y lo sagrado. Esto permite describir al cuerpo del devoto como un punto o lugar de encuentro entre lo humano y lo divino, lo inmanente y lo trascendente, lo natural y lo sobrenatural.

El cuerpo del joven devoto es una señal, un signo por medio del cual el ser sagrado se manifiesta al ser humano y se convierte en un punto o lugar de encuentro entre el joven y lo sagrado, entre el joven y el otro cultural.

Bajo la iluminación de estas perspectivas, el joven creyente, a través de su cuerpo y de su devoción a san Judas Tadeo, ha reformulado el espacio urbano: la calle, el barrio, la bardas, y en su propio cuerpo ha colocado a este ser sagrado; así como el tiempo urbano, visitando el 28 de cada mes a san Judas Tadeo, manifestando corporalmente que en ese lugar y en ese día, él es un ser religioso.

El cuerpo devocional

En medio de la amalgama devocional juvenil, se puede buscar una estructura o un cuerpo devocional formado por algunos aspectos un tanto cuanto representativos, donde lo individual se vuelve colectivo y viceversa y donde lo religioso-lúdico se hace identidad. De tal manera que, el 28 de cada mes, uno podría percibir la siguiente conformación ritual:

- Salir de la casa con la imagen.
- Llegar al templo, rogar o agradecer.
- Recibir la bendición con agua bendita.
- Beber el ambiente lúdico.
- Retornar a la vida diaria, pero con un plus de esperanza.

Son las nuevas generaciones las que le dan un sesgo diferente y atractivo a esta celebración religiosa. Es la celebración corporal de la creencia juvenil urbana que los lleva a la celebración mensual de la esperanza.

Esta celebración religiosa-lúdica, en la cual el cuerpo es el vehículo principal, tiene una fuerte tónica de ser capaz de fraguarse fuera del templo; es decir, en la experiencia diaria, dentro de las vicisitudes del hogar, ante las desilusiones e ilusiones que presenta la realidad sociocultural de la megaciudad: falta de empleo, opciones escolares reducidas, libertad sexual, desequilibrio familiar, migración, drogadicción. Todo esto, en medio de una fuerte dosis de creencia y esperanza de los jóvenes, una expresión religiosa muy difícil de ser encapsulada, pues, en muchos casos, responde al momento histórico que ellos están viviendo.

Referencias bibliográficas

Aguilar, Miguel
2001, *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Arias, M.
1976, *Religiosidad popular,* Sígueme, Salamanca.

Citro, Silvia
2012, *Cuerpos plurales, antropología de y desde los cuerpos,* Biblios/Culturalia, Argentina.

Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos
2011, *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia,* Buena Prensa, México.

Foucault, Michel
1998, *Vigilar y castigar,* Siglo xxi, México.

Le Breton, David
2002, *Antropología del cuerpo y modernidad,* Nueva Visión, Argentina.

Legorreta, José
2007, *10 Palabras clave sobre pastoral urbana,* Verbo Divino.

Maldonado, Luis
1985, *Introducción a la religiosidad popular,* Sígueme, España.

Mauss, Marcel
1979, *Sociología y antropología,* Tecnos, Madrid.

Misioneros Claretianos
1995, *Iglesia de San Hipólito y San Casiano,* Folletos de difusión, México.

Nateras, Alfredo
2002, *Jóvenes, culturas e identidades urbanas,* Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), México.

Reguillo, Rossana
2010, *Los Jóvenes en México,* Fondo de Cultura Económica, México.

Santo, santuario y peregrinaje en la urbe. Cristo, rey del universo en Iztapalapa

Alejandro Gabriel Emiliano Flores[1]
Universidad Católica Lumen Gentium

El recorrido de Cristo Rey fue más que una imagen llevada de aquí para allá. El recorrido de Cristo Rey ha sido la gran comunidad de la parroquia de Cristo Rey que peregrinaba por todas las calles del territorio parroquial que, por cierto, es más grande que la colonia Leyes de Reforma 3.ª Secc.

¿Qué es un santuario? Por un lado, tenemos una definición oficial proveniente de la religión que, en cuanto institución predominante, sistematiza la religiosidad propia del ser humano; por otra parte, las ciencias sociales dan su propia definición desde el acceso que tienen al proceso socializador propio de cada comunidad. Ambas definiciones hacen referencia a elementos espaciales, temporales y personajes, tanto divinos, como humanos.

La Iglesia Católica indica, en sus diferentes documentos, que "los santuarios son, para los peregrinos en busca de fuentes vivas, lugares excepcionales para vivir 'en Iglesia' las formas de la oración cristiana" (CEC 1992: 2691). Es decir, los santuarios son espacios simbólicos significativos reconocidos, tanto por los peregrinos que asisten a ellos, como por la jerarquía eclesiástica que tienen bajo su cuidado las celebraciones litúrgicas (CIC 1983: 1230). Desde esta óptica, el santuario es reconocido como tal, debido a "un modo peculiar de piedad". Este "lugar" (AUGÉ 1992: 49) adquiere su significación simbólica con relación al fundador de la misma Iglesia porque "Jesucristo, habiendo entrado una vez por todas en el santuario del cielo, intercede sin

[1] Mtro. en Pastoral Urbana (UCLG). Lic. en Psicología Social (UAM-I). Profesor-investigador y Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana. Docente en las licenciaturas de Psicología y de Teología de la Universidad Católica Lumen Gentium.

cesar por nosotros como el mediador que nos asegura permanentemente la efusión del Espíritu Santo" (CEC 1992: 667). Entonces, *santuario* es un lugar donde lo humano y lo divino se muestra dentro de la historia humana.

Mircea Eliade (1981: 39) profundiza en este significado desde otra perspectiva:

> Si el templo constituye una *imago mundi* es porque el mundo, en tanto que es obra de los dioses, es sagrado. Pero la estructura cosmológica del templo trae consigo una nueva valoración religiosa: lugar santo por excelencia, casa de los dioses, el templo resantifica continuamente el mundo porque lo representa y al propio tiempo lo contiene. En definitiva, gracias al Templo, el Mundo se resantifica en su totalidad. Cualquiera que sea su grado de impureza, el mundo está siendo continuamente purificado por la santidad de los santuarios.

Ambos enfoques muestran la importancia de la búsqueda y resolución de la necesidad vinculatoria que el ser humano muestra en su comportamiento hacia lo intangible-trascendente a través de la peregrinación dirigida al santuario donde habita el santo.

De lo anterior, se colige que los peregrinos encuentran, en el santuario, la tan buscada presencia divina con la que se relacionan en busca de favores. Esta presencia de la divinidad se hace tangible en la imagen del santo y en la práctica de ritos —propios y ajenos de la liturgia oficial— que dan certeza de que las oraciones han sido escuchadas en el aquí y en el ahora. Presencia materializada y objetivada que produce espacialidad, temporalidad e identidad social en torno al santo que "habita" en el santuario (Baez-Jorge 1998) y que impacta, directamente, los entornos físicos, sociales y culturales donde el santuario hace su enclave en cuanto *axis mundi* (Eliade 1981: 25).

Ahora, la religiosidad de los fieles que asisten al encuentro con el santo en torno al santuario no requiere de una explicación racionalista y pragmática sobre las prácticas emprendidas; en cambio, las necesarias abstracciones mencionadas buscan dar cuenta de esa experiencia de los fieles que peregrinan a los santuarios en busca de la relación de ellos, y cada uno de ellos, con la divinidad presente, de una manera especial, en la imagen del santo. Buscan hacer inteligible la religiosidad del pueblo al espectador luego de que, estupefacto, busca la comprensión de un modo

de vida aparentemente ajeno a las estructuras de la vida cotidiana modernas (Lindón 2001), especialmente las urbanas.

¡Hasta donde habito!

La ciudad, a vuelo de pájaro, se muestra heterogénea en todos sus aspectos. Quien la visita por vez primera se enfrenta con un aparente caos. Esta situación se debe, entre otras cosas, a la diversidad de actividades que en ella se desarrollan y que fueron surgiendo en los diferentes periodos en que la ciudad fue haciéndose (Canclini 2005: 13). Sin embargo, en esa gran heterogeneidad existen unidades territoriales bastante definidas que permiten, a la gran ciudad, diferenciarse del caos total. La ciudad se muestra, entonces, como un sistema complejo de relaciones enmarcadas en contextos físicos, sociales y simbólicos (Rangel 2010). Estas unidades territoriales son llamadas colonias o barrios, mismas que se han formado de diversas maneras para cubrir las diferentes necesidades de las personas que en ellas viven: uso habitacional, comercial, industrial, entre otros. Sin embargo, sobre estas unidades territoriales se construyen regiones, zonas o vecindarios que pueden coincidir o no con los límites dichas unidades territoriales.

El fenómeno anterior se debe a que las personas construyen sus relaciones no desde los límites físicos del entorno en que viven, sino en cuanto a sus necesidades vitales (alimentación, vestido, vivienda) y simbólicas (organización, participación, pertenencia, identidad). Los textos de Aguirre (2006) y Portal (2006) ponen de manifiesto los procesos identitarios de los grupos humanos; dichos procesos son los que les permiten a los grupos una cierta espacialización y temporización de los entornos físicos y sociales para definirlos desde los usos de la vida cotidiana. Esos mismos procesos identitarios son los que permiten a los grupos interactuar con la unidad territorial mencionada y transformarla en una zona o región con límites desdibujados.

> Los barrios o distritos son las secciones de la ciudad cuyas dimensiones oscilan entre medianas y grandes, concebidas como de un alcance bidimensional, en el que el observador entra "en su seno" mentalmente y que son reconocibles como si tuvieran un carácter común que los identifica. Siempre identificables desde el interior, también se los usa para la referencia exterior en caso de ser visibles desde afuera (Linch 1984: 62).

Se podría decir, por un lado, que lo común es que la identidad social[2] de los grupos, relacionada íntimamente con el entorno físico, propicie cierta dinámica social que, a su vez, permita el desarrollo del tejido social,[3] regido por las negociaciones identitarias de dichos grupos. Por otro lado, que se requiere del entramado de las relaciones intergrupales de una región determinada para que se dé la construcción de una dinámica social que influirá en la construcción de una identidad social, y, por ende, al desarrollo de la región. Sin embargo, estos procesos identitarios y de desarrollo en zonas o regiones determinadas no debe entenderse exclusivamente en un único marco referencial espacial, sino que debe atenderse, y explicitarse la referencia temporal.

El marco temporal no es mera organización externa del ritmo de la dinámica social de la vida intergrupal, es la aceptación consciente del proceso sociohistórico de dicho desarrollo intergrupal objetivado en la memoria colectiva, las tradiciones y la proyección hacia el futuro (Valera 1996). De modo que, a mayor identidad social, mayor cohesión social, y a mayor cohesión social, una mayor definición de la identidad social.

Así que el desarrollo de una unidad territorial requiere de un tejido social adecuado al mismo y éste requiere de una identidad social espacio-temporal correlativa que sirva de sustrato, tanto para las relaciones intergrupales, como para la negociación del uso del territorio. Las relaciones intergrupales, en sí mismas, pueden ser simétricas, en el caso de que los grupos se consideren en igualdad de circunstancias, y asimétricas, en caso de que los grupos se consideren pertenecientes a jerarquías sociales distintas y subordinadas. Además, el uso del territorio, o de alguno de sus

---

[2] La identidad social, en psicología social, no parte del concepto matemático o lingüístico de identidad en cuanto similitud, unidad y permanencia, sino que se origina en la relación individual-colectiva de los sujetos y sus grupos de pertenencia, pero específicamente en lo que no es idéntico, en la alteridad (Lorenzi-Cioldi y Doise 1996: 71); es decir, la diferenciación exogrupal sustenta la pertenencia endogrupal (Emiliano 2005: 56).

[3] "El tejido social es el conjunto de redes personales, categoriales, estructurales, formales y funcionales, de iniciativas o asociativas y mixtas o ínter sistémicas; que constituyen un activo para los individuos y la sociedad pues les permite ampliar sus opciones y oportunidades para mejorar su calidad de vida. La sociedad existe como tejido social de sus ciudadanos y ciudadanas; a mayor tejido social, más sociedad. El deterioro, debilitamiento o rompimiento del tejido social significa el aislamiento del individuo de la sociedad debido a la pérdida de sus principales redes sociales, y de valores como la confianza y la solidaridad. El tejido social también se debilita cuando las normas de convivencia ciudadana son irrespetadas y violentadas impunemente, o cuando las leyes son fácilmente irrespetadas e incumplidas." (S/A 2010, Cfr. Elkaïm 1989: 27).

puntos, por parte de los grupos, puede ser heterogéneo u homogéneo en cuanto a que el uso que se hagan de él difiera o no respecto del significado atribuido al mismo por parte de esos grupos.[4]

Respecto del punto anterior, pareciera que lo más generalizado es el desarrollo de una identidad social espacial basada en relaciones intergrupales asimétricas y en los usos territoriales heterogéneos (Pérez 1993); de ahí que las instituciones sociales, especialmente las de la sociedad civil, busquen caminos para orientar los procesos identitarios hacia la simetría y homogeneidad, hacia una sociedad democrática en sus relaciones sociales y territoriales, situación que no debe entenderse como uniformidad en los individuos de cada uno de los grupos.

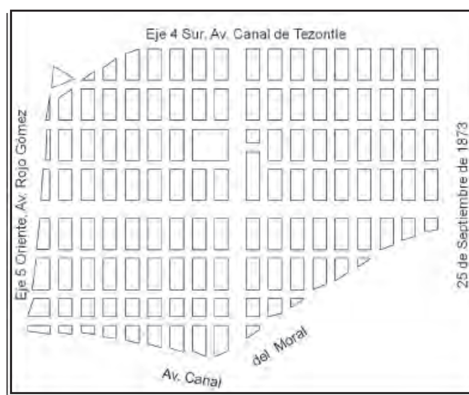
En algunas ocasiones, una conjunción de eventos permite que un tejido social incipiente, referido a una unidad territorial determinada, pierda el dinamismo social de sus grupos; es entonces que las relaciones intergrupales se rompen y los contextos simbólicos se desplazan de sus respectivos contextos físicos; es decir, el tejido social se deteriora. La temporalidad comienza a diluirse con la pérdida paulatina de la memoria colectiva y de la tradición referida a la unidad territorial; ni qué decir del esfuerzo de esos grupos por construir un futuro posible. Si a esta situación agregamos el arribo de nuevos grupos a esa unidad territorial con sus respectivas identidades sociales, tenemos no sólo un uso heterogéneo del espacio, sino una asimetría en las relaciones intergrupales. Ciertamente, este proceso social no se da de la noche a la mañana, pues requiere de un periodo de tiempo largo para que las nuevas generaciones creen sus propias referencias e identidad. Es entonces que las instituciones sociales deben procurar los esfuerzos necesarios para proponer elementos que articulen la diversidad identitaria intergrupal y así coadyuvar en el restablecimiento del tejido social de dicha unidad territorial.

[4] La heterogeneidad hace referencia al hecho de que diferentes grupos que ocupan un determinado entorno urbano consideren prototípico a un determinado espacio de este entorno, pero como resultado de atribuir diferentes dimensiones derivadas de las diferentes categorizaciones de cada grupo. Una posible consecuencia de la heterogeneidad del significado será que, dentro de un mismo entorno, los diferentes subgrupos puedan basar su distintividad de acuerdo con los diferentes significados atribuidos a un mismo espacio (Emiliano 2005: 34).

Un templo sin santuario

La temática urbana descrita se entrecruza con la reflexión referente al santuario y sus actividades en un templo dentro de la ciudad que, aún sin una oficialidad, congrega a los fieles a realizar un peregrinaje peculiar: una marcha/peregrinaje de aproximadamente dos meses en torno a la fiesta patronal. Éste es el caso del templo de Cristo Rey.

La parroquia de Cristo Rey, en cuanto territorio, se localiza hacia el oriente de la Ciudad de México, a unos cuantos kilómetros del Centro Histórico de Iztapalapa que, entre otras cosas, es conocido por el Cerro de la Estrella[5] y la representación de la *Pasión de Cristo*.[6] En una carta con fecha de 1979, se indica que los límites y las colindancias concuerdan con los de la actual colonia Leyes de Reforma, tercera sección; de modo que, a pesar de ser una parroquia relativamente joven, tiene sus raíces en la historia de los ocho barrios de Iztapalapa.



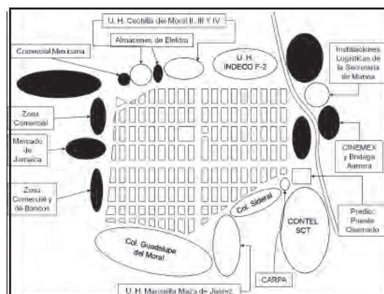
Límites viales de la parroquia Cristo Rey, Leyes de Reforma.
Elaboración propia.

Si bien la parroquia se encuentra delimitada por vialidades, éstas no son las únicas estructuras urbanas que la delimitan. Se puede observar que al sur y al norte se encuentran las zonas habitacionales, mientras que al

[5] El pueblo náhuatl realizaba la ceremonia del Fuego Nuevo en este cerro para festejar el inicio de un nuevo ciclo de 52 años o siglo náhuatl. Dicha ceremonia era signo de que su cultura continuaría por otro siglo y su mundo no sería destruido.

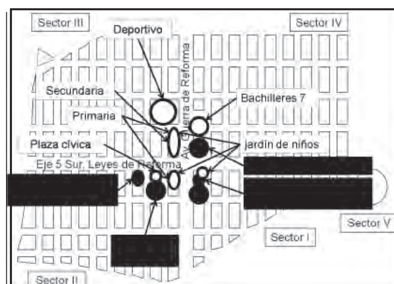
[6] Esta actividad se realiza cada año por las calles de la demarcación como parte de la celebración de la Semana Santa en las solemnidades cristianas.

oriente están las instancias federales y al poniente la zona de conexión con la red global: servicios bancarios, telefonía inalámbrica, agencias automotrices y centros de consumo, incluidas las cadenas de cines.[7]



Límites urbanos de la parroquia de Cristo Rey.
Elaboración propia.

Esta parroquia-colonia puede representar el ideal de estructura urbana en la ciudad de México, diseñada por los urbanistas como una retícula que posea autosuficiencia, con los servicios públicos centralizados: la zona de escuelas oficiales, los centros de recreación, el mercado, la lechería, los servicios de salud y la iglesia se encuentran alrededor del cruce de las dos avenidas principales (eje 5 sur, Leyes de Reforma y avenida Guerra de Reforma). El interés sobre el entorno físico es relevante sólo en la medida en que impacta tanto el entorno social, como el cultural.



Centralización de los servicios en la colonia Leyes de Reforma.
Elaboración propia.

[7] En el mapa no se ha registrado, pero del lado poniente se encuentra un gran centro comercial, conocido como Parque Tezontle, donde se ofrecen servicios bancarios, de comunicación inalámbrica y todo tipo de artículos de consumo.

Durante la época precolombina, la actual colonia-parroquia era un espacio en medio de las aguas saladas del lago de Texcoco. Tiempo después, se le definió como parte de los ejidos de los ocho barrios de Iztapalapa porque, al ganarle terreno al lago, se construyó la chinampería respectiva. Así, los primeros habitantes de este espacio fueron los descendientes de los ocho barrios y se asentaron en el cuadrante suroeste, conocido como Sector II. De modo que estas personas, hasta el día de hoy, buscan mantener su linaje y sus tradiciones mediante la relación cercana con el pueblo de Iztapalapa, especialmente en las fiestas religiosas, como la celebración de la Pasión, la peregrinación al Santuario del señor de Chalma, la celebración de la Virgen de Guadalupe, el nacimiento, las posadas, el Día de la Candelaria, el baño del Niño Dios y las mayordomías, entre otras.

Sin embargo, las personas ligadas a los ocho barrios de Iztapalapa no son las únicas que radican en el territorio parroquial. Durante el siglo XX, los terrenos de las chinampas se vendieron a particulares que procedían de diversas regiones del país: Oaxaca, Puebla, Guerrero, Morelia. Esta población se asentó a lo largo y ancho de los cuadrantes noreste (Sector IV), noroeste (Sector III) y sudeste (Sector I). A la par, se dio otra migración hacia el norte del territorio (Sector IV), por parte algunos habitantes de la colonia Agrícola Oriental, presuntos oriundos de Iztacalco, quienes mantenían una rivalidad con los ocho barrios: los habitantes de la ribera, en tierra firme (Iztapalapa), y los isleños (Iztacalco).

Hacia el lado oriente de este territorio existen algunas colonias originadas por múltiples invasiones de los llamados frentes populares, como el Frente Popular Francisco Villa (FPFV), el Frente Popular de Liberación Emiliano Zapata (FPLEZ) y Antorcha Campesina. Dichos grupos, aunque tienen sus propios servicios urbanos, recurren al territorio parroquial para satisfacer otras necesidades y son percibidos como extraños y productores de todo tipo de dificultades.[8]

[8] Un ejemplo son los comentarios que realizó el director de la Escuela Secundaria Diurna N.º 163: Francisco Javier Mina, quien mencionó que, aproximadamente 65% de los estudiantes es de la colonia Leyes de Reforma, estudiantes promedio, tranquilos; pero que el restante 35% de la población provenía de la zona de los Frentes y era el que presentaba todo tipo de problemas, como bajo rendimiento, riñas, adicciones y distribución de droga entre los escolares.

Es importante mencionar que, hasta hace 25 años, aproximadamente, los terrenos comenzaron a regularizarse, dejando de ser parte de los Ejidos del Moral para dar paso a la actual colonia.[9] Esto fue motivo para una cierta independencia y autonomía frente a los barrios de Iztapalapa. Aunado a ello, y debido a la cercanía de la Central de Abastos con la parroquia-colonia, la región fue invadida por talleres mecánicos, bodegas, algunas fábricas y salones de fiesta.

Todos estos factores influyeron en los diversos grupos radicados en la zona, de modo que sus relaciones sociales se construyeron como relaciones rivales y hasta antagónicas, pero no sólo por el uso del entorno físico, sino por las diferencias estructurales de los entornos sociales y simbólicos; en otras palabras, no había una comunidad definida. Esto era relativamente fácil de registrar en términos de comportamiento religioso: los oriundos de los ocho barrios asistían al culto a la Parroquia de san Lucas Evangelista o al Santuario del señor de la Cuevita, en el pueblo de Iztapalapa; los originarios de la Agrícola Oriental asistían a la Parroquia de los Sagrados Corazones, y el resto se dirigía a las parroquias de San Pedro Sideral y Guadalupe del Moral, entre otras; razón por la cual, el templo de Cristo Rey quedaba casi desierto en las solemnidades religiosas y en las celebraciones religiosas de corte social, como las misas de tres años y los bautismos. Al parecer, la Renovación Carismática en el Espíritu Santo era el único grupo que acaparaba la mayor parte de las actividades parroquiales, a excepción de la catequesis infantil.

Una de las acciones más importantes que se realizaban era la fiesta patronal a favor de Cristo Rey, hacia el segundo o tercer domingo de noviembre de cada año. Estaba precedida por un novenario donde la imagen de Cristo Rey iba a alguna casa. Los preparativos los llevaban a cabo el párroco en turno y un grupo de feligreses, y las condiciones para que una familia recibiera a la imagen era que pagara y proporcionara lo necesario por dicha estancia y diera comida a quienes llevaban la imagen, por lo que pocas familias podían recibir la imagen.

[9] Otros informantes afirman que, debido al terremoto de 1985, varias zonas de Iztapalapa fueron recipientes de los escombros de los edificios derruidos; por tal motivo, se aceleró el proceso de colonización de la zona (entrevista con José Ignacio Abarca Franco).

¡Viva Cristo Rey! Leyes de Reforma en su santuario desbordado

A partir del año 2000, comenzaron a realizarse actividades de evangelización, donde la acción más importante fue la modificación de las condiciones para la fiesta patronal: el novenario desapareció en cuanto tal y en su lugar se organizó un recorrido por todas las calles de la parroquia. La cuota para recibir a la imagen desapareció y ya no se tenía que pagar por la visita, lo cual permitió que muchas familias recibieran la visita del santo Patrono, sin importar el estrato social al que perteneciera. Tampoco era obligatorio que la familia que recibía la imagen diera de comer a todos los que llegaban a acompañar al santo Patrono en su recorrido por las calles de la colonia; incluso, podía no dar alimentos si no tenían los recursos necesarios. La organización pasó de estar a cargo de un pequeño grupo privilegiado a ser responsabilidad de dos grupos: la mayordomía y el consejo parroquial, grupos nuevos en la estructura parroquial. Es el momento en que Cristo Rey, el santo, comienza a peregrinar por sus calles, hasta que, en la fiesta patronal, regresa lleno de gozo a su santuario, centro de reunión de todos los peregrinos que le han acompañado durante 60 días, aproximadamente.

La fiesta patronal no se reduce a un día o a un fin de semana, sino que se extiende por dos meses; tampoco se queda en las inmediaciones de la cabecera parroquial, sino por todas sus calles; la celebración se extiende y llega a su clímax el día de Cristo, rey del Universo. Es entonces que la mayordomía, con un nuevo impulso, se encarga del arreglo interno de la parroquia, el cuidado de las imágenes del santo Patrono y de las actividades tradicionales, como las funciones de danza regional, los torneos de box y lucha libre y los fuegos pirotécnicos. Mientras tanto, el Consejo Parroquial, formado por un presidente, un vicepresidente, una secretaria y dos vocales de sector, se encarga de la organización del recorrido por las calles de la colonia, incluyendo los trámites frente a las autoridades civiles, además de organizar el adorno externo de la iglesia. El tinte final de la celebración es familiar.

Con todo lo anterior, hacia el año 2006, esta comunidad parecía una comunidad incipiente, joven, fragmentada en comparación con la colonia de la que surgió. Los diferentes grupos no habían logrado una articulación

adecuada en sus diferentes acciones pastorales para superar las divisiones entre los diferentes sectores que poblaban el territorio, ni siquiera para buscar cierta convivencia entre sus diferentes tradiciones.

A inicios de 2007 se iniciaron obras de reestructuración del trabajo pastoral en la cabecera parroquial: una primera asamblea parroquial para conocer los puntos de vista de los fieles y de los vecinos de la parroquia-colonia. Los esfuerzos se centraron en propiciar elementos que permitieran, directamente a los fieles e indirectamente a los vecinos de la colonia, construir una identidad social urbana que les permitiera cohesionarse frente a todas las tradiciones existentes en el territorio parroquial, sin exclusiones de ningún tipo, y diferenciarse frente a los ocho barrios de Iztapalapa.

a) Se cambió el ciclo pastoral, debido a que la dinámica de vida de la comunidad no respondía ese periodo. En lugar de realizarse en enero-noviembre, se pasó a septiembre-julio. El inicio de la actividad de los fieles de la parroquia eran los preparativos al recorrido de Cristo Rey.
b) Se modificó el organigrama de la acción pastoral, para dejar claras las tareas de las tres áreas de atención pastoral (litúrgica, profética y hodegética), así como la de todos los grupos parroquiales. Además, se propiciaron diferentes actividades para que se diera una interacción entre áreas de pastoral y al interior de ellas, con el fin de que los fieles conocieran sus propios esfuerzos y logros.
c) Se le dio un gran impulso y apoyo a la mayordomía de Cristo Rey. No sólo realizaban las actividades propias de cuidado del santo y de sus pertenencias, también tenían voz y voto en el consejo de pastoral, donde, llegado el momento, rendían cuentas de los recursos invertidos en la fiesta patronal (financieros, materiales y humanos) y de lo recaudado.

Estos cambios permitieron que la fiesta patronal tomara gran relevancia, pues se manifestaban todos los elementos necesarios para que se restituyera la comunidad y el tejido social correspondiente, desde elementos de religiosidad popular auspiciados por la religión oficial sin que los conflictos fuesen insalvables.

El recorrido de Cristo Rey no sólo era llevar la imagen de una calle a otra, tampoco era recibir la visita del santo en su peregrinaje por las calles como quien da morada a un viajero; era recibir un templo en expansión, pues un altar móvil iba al frente del recorrido. Altar móvil, en cuanto arca, que guardaba en su interior no sólo los objetos sagrados para el culto, sino "la misma hostia consagrada". Así, los habitantes de las casas que recibían a Cristo Rey recibían la presencia de Dios mismo en la imagen que llegaba en andas a sus domicilios y que requería resguardo; en la comunidad que, como familia, necesitaba comida, bebida, protección y música; en los objetos sagrados y en la hostia consagrada que resantificaba su espacio vital.

No sólo él peregrinaba, el templo iba con él, y en esa continua expansión del santo y su templo, debido a la peregrinación, el espacio cotidiano se resignificaba hasta hacerse significativo y representar el lugar de la presencia de Dios en medio de su comunidad, presencia de la divinidad en un santuario urbano translocalizado.

Cristo rey y su comunidad inaugural

Después de seis años, el recorrido de Cristo Rey había sufrido cambios significativos. Había indicios de la restitución del tejido social y de las relaciones sociales que conlleva, mismos que se mostraban en lo significativo de la apropiación del espacio urbano habitado a lo largo y ancho del territorio parroquial:



Cristo Rey durante el último día de recorrido.
Fotografía de Alejandro Gabriel Emiliano Flores.

En general, los habitantes del territorio parroquial contaron con un santo patrono que podía rivalizar con el señor de la cuevita. Cristo Rey, al fin y al cabo, era rey del Universo y su fiesta patronal dista, aproximadamente, cinco meses de la Semana Santa, donde se realiza la fiesta del señor de la Cuevita; pero a diferencia de ésta, la fiesta de Cristo Rey es solemne, alegre como lo merece el rey del Universo y no rodeada de tristeza y congoja, cual Viernes Santo. La expiación y merecimiento es para sociedades no urbanas, pues los habitantes urbanos posmodernos prefieren el poder del reinado.

Así, los fieles de la colonia-parroquia reconocían el recorrido de Cristo Rey y daban referencias de su paso por las distintas calles de la colonia. Lo que se tradujo en que no sólo identifican la iglesia de Cristo Rey, sino que recurrían a ella como santuario, donde sus necesidades serían saciadas a través de los servicios religiosos, de salud y de asistencia social.

Se esperaba con ansias la lista donde las personas se apuntarían para recibir al santo. No por los favores que se esperaba recibir de la divinidad, sino porque la misma visita del santo, de la comunidad y de las formas consagradas ya eran muestra de la resantificación esperanzadora del hogar, motivo por el cual, el recorrido de Cristo Rey llegó a todos los rincones de la parroquia y comenzó a expandirse a las parroquias vecinas.

En lo que refiere al culto, las cuatro misas dominicales reunían alrededor de 800 personas en promedio, quienes buscaban ser escuchadas y exigían ser tratados con respeto. A la vez, las celebraciones sabatinas ya no sólo eran de bautismos y de tres años, también eran de 15 años, matrimonios y difuntos.

La catequesis infantil tenía una población promedio de 300 niños, que atendía en la preparación para primera comunión y confirmación; además, se abrió un curso de iniciación cristiana para adultos para quienes no hubieran recibido el bautismo o que, siendo parte de otro culto, querían ser parte de la Iglesia Católica.

El gestor político del diputado local cuidaba la relación con la parroquia, ofreciendo diferentes servicios: de limpia, retiro de cascajo, poda de árboles, de templete para los actos culturales, de sillas y lonas para diferentes eventos, así como de vigilancia policiaca.

Se vio la necesidad de proporcionar cursos gratuitos de desarrollo humano por parte de profesionales (tanatología, manejo de estrés, escuela

para padres) y de realizar convenios de colaboración con la Facultad de Trabajo Social, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y el Departamento de Psicología Social, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.



Interior de la parroquia Cristo Rey, Leyes de Reforma.
Fotografía de Alejandro Gabriel Emiliano Flores.

Los fieles extendieron sus redes sociales y se refieren a sí mismos como los habitantes de Cristo Rey, colaboran en acciones extraeclesiales y ya no buscan imperiosamente reforzar los lazos con el pueblo de Iztapalapa, más bien, desarrollan su propia identidad. Es cierto que la infraestructura de la cabecera parroquial cambió, pero únicamente en virtud de los cambios socioreligiosos de la parroquia-colonia que se impulsaron a través del santo patrono, de su santuario desbordado por todo el territorio recorrido durante la peregrinación anual de, aproximadamente, dos meses, que integraba los elementos sociales, culturales y religiosos de todas las etapas de su desarrollo.



Recorrido de Cristo Rey.
Fotografía de Alejandro Gabriel Emiliano Flores.

Referencias bibliográficas

Aguirre, Catalina

2006, "Chavos banda en la Ciudad de México. Un estudio de caso exploratorio en la delegación de Tlalpan", en Ramírez Kuri y Aguilar Díaz, *Pensar, habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado del espacio urbano contemporáneo*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Madrid, pp. 87-104.

Augé, Marc

1992, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobre modernidad*, Gedisa, Barcelona.

Baez-Jorge, Félix

1998, *Entre los nahuales y los santos*, Universidad Veracruzana, México.

Canclini, Néstor

2005, *La antropología urbana en México*, Conaculta/uam/fce, México.

cec

Catecismo de la Iglesia Católica, 1992, p. 667.

cic

Código de Derecho Canónico, 1983, p. 1230.

Eliade, Mircea

1981, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/Punto Omega, Madrid.

Linch, Kevin

1984, *La imagen de la ciudad*. Editorial Gustavo Gili, México.

Lindón, Alicia

2001, "De la vida cotidiana a los modos de vida", en Patiño Tovar y Castillo Palma, *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida*, 2.º Congreso rniu: Investigación Urbana y regional, Universidad Autónoma de Puebla-Red de Investigación Urbana, México, pp. 15-28.

PÉREZ, José
1993, "Humanidad y barbarie", *Gaceta de Antropología*, Universidad de Granada. http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.ht Consultado en septiembre de 2010.

PORTAL, María
2006. "Espacio, tiempo y memoria. Identidad barrial en la ciudad de México: el caso del Barrio de la Fama, Tlalpan", en Ramírez y Aguilar, *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado del espacio urbano contemporáneo*, Anthropos/Universidad Autónoma de México, Madrid, pp. 69-85.

RANGEL, Rafael
2010, *Megalópolis Sistema Complejo.* http://www.scribd.com/doc/29463034/Megalopolis-Sistema-Complejo Consultado en enero de 2011.

VALERA, Sergi
1996, "Análisis de los aspectos simbólicos del espacio urbano. Perspectivas desde la psicología ambiental", *La ciudad nos habita*, http://laciudadnoshabita.bligoo.cl/media/users/9/475982/files/39374/An_lisis_de_los_aspectos_simb_licos_del_espacio_urbano._Perspectivas_desde_la_psicolog_a_ambiental.pdf Consultado en enero de 2011.

"Al santo Señor de Chalma yo le pido con el alma...", culto familiar, gremial y barrial en santa María Nativitas-Zacapa y Xaltocan, Xochimilco

María Elena Padrón Herrera[1]
Escuela Nacional de Antropología e Historia

En Xochimilco, la profunda y amplia devoción al señor de Chalma es motivo de organización familiar, gremial y barrial para realizar el culto a la cruz y a Cristo crucificado; para andar los caminos que vinculan distintos lugares sagrados, senderos que se recorren y vuelven a recorrerse en una práctica social que sintetiza tiempo y espacio en los ciclos rituales, a través de los cuales se objetivan creencias, valores que dan contenido a identidades (individuales y colectivas) y que son base de normas que orientan el comportamiento, costumbres recreadas y transmitidas de generación en generación.

Peregrinaciones y procesiones se integran a las festividades religiosas como prácticas rituales que dan forma a la religiosidad del pueblo, como manifestaciones que se remontan en el tiempo y que en el presente actualizan creencias profundas respecto de la vida, el mundo y el cosmos. Es caminar paso a paso, recorriendo grandes distancias, partir de un lugar sagrado (un templo, un pequeño santuario, un bosque) para dirigirse y llegar a otro lugar sagrado, concebido de mayor importancia por milagroso, por la fuerza divina que en él se concentra. Hombres y mujeres dotan de movimiento a los

[1] Maestra en Antropología Social y doctora en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Fue jefa de Carrera de la Licenciatura en Antropología Social, ENAH, institución educativa donde desarrolla su labor docente. Actualmente es jefa del Departamento de Investigación Formativa de la ENAH. Ha impartido las asignaturas: antropología mexicana, teorías antropológicas, problemas antropológicos y técnicas etnográficas I y II, metodología, etnografía de México, estructura y organización social. Es titular del Proyecto de Investigación Formativa (PIF) *"Religiosidad, ideología y poder. Un enfoque interdisciplinario"*. Investiga temas referidos a la educación, a identidades sociales y procesos identitarios, religiosidad y medicina tradicional y ha acompañado procesos organizativos comunitarios.

cuerpos divinos, cargando la reliquia sagrada que puede ser el santo señor de Chalma, el Niño Dios, la Virgen de Guadalupe, la virgen María, la Virgen de los Dolores, imágenes a las que los humanos prestan sus manos y pies (Gómez Arzapalo, 2009) —su cuerpo y su ser completo—, para andar por la vida; imágenes que aligeran o aumentan su peso en relación directa al grado de la fe del creyente. Llevar la imagen sagrada a cuestas o caminar junto a ella, acompañándola en su recorrido y destino al santuario de Chalma, espacio sagrado al que se llega cruzando cerros, para cumplir con la manda prometida; en un ir y venir, recorriendo parajes lejanos para llevarlo hasta el centro sagrado y, luego, traerlo de vuelta al territorio de su comunidad, colmado de una eficacia y energía —humana y divina— renovadas.

Es a finales del mes de agosto cuando familias, gremios, barrios y pueblos de Xochimilco[2] le dan culto al señor de Chalma peregrinando hasta su santuario. Las comunidades cierran y abren ciclos rituales con la peregrinación anual al Santuario de Chalma. Al retornar de este lugar sagrado, el mayordomo y su familia entregan la promesa a un nuevo mayordomo, dando continuidad a la devoción al iniciar un nuevo ciclo de culto. Entre una y otra peregrinación se efectúan novenarios mensuales, una fiesta con la que se conmemora el aniversario de la fundación de la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo, en la que están organizados remeros o trajineros del pueblo de santa María Nativitas Zacapa y del Barrio de Xaltocan, y celebran el cumpleaños del señor de Chalma, santo patrón de su gremio.

Las fiestas que realizan la víspera a la salida a Chalma y en el recibimiento al regreso de los peregrinos, incluyen misas solemnes en el templo de santa María Nativitas Zacapa o en el Santuario de Nuestra señora de los Dolores; procesiones por el territorio; recorridos que vinculan agua y tierra, espacio y tiempo sagrados, y culto comunitario que sacraliza su lugar de trabajo, bendice los hogares y proporciona a los devotos la fuerza necesaria para realizar sus labores diarias. La participación de familiares, parientes y amigos al compartir su devoción, el festejo y la comida ritual son prácticas que cohesionan internamente para enfrentar las dificultades internas y externas que se presentan en la vida cotidiana.

---

[2] La peregrinación anual de los pueblos de Xochimilco al santuario del señor de Chalma se realiza la última semana de agosto.

Los remeros, sus familias, parientes y amigos, a través de su vida ritual y el culto al señor de Chalma, fortalecen su identidad como gremio, pero también su pertenencia a una familia, a un barrio, a un pueblo, a un santo, en este caso al señor de Chalma. Su participación en la vida religiosa comunitaria se concreta, también, durante las fiestas patronales, organizadas para venerar a las santas patronas del pueblo de santa María, en Nativitas (septiembre), y del Barrio de Xaltocan, en el santuario de la Virgen de los Dolores (dos domingos antes del miércoles de ceniza); así como su inserción en las redes rituales que se tejen y relacionan a las familias de los distintos barrios y pueblos de la región en torno a la devoción profunda al Niño Dios y al santo señor de Chalma, a quien le piden con toda su alma, salud, trabajo, sustento y buena fortuna. A él se le promete y se le cumple, a cambio, él les dará su protección y bendecirá su lugar de trabajo: los canales y chinampas.

De oficio remero

Los embarcaderos Nuevo Nativitas y Zacapa constituyen un ejemplo del pasado lacustre de la ciudad de México. En Xochimilco, entre chinampas y canales, uno de los oficios que hoy permite el sustento de familias de santa María Nativitas Zacapa y Xaltocan es el de remero o trajinero, al servicio del turismo nacional y extranjero. El trabajo de remero requiere de habilidad manual y esfuerzo físico. Para brindar a los visitantes un buen servicio, debe tener disponibilidad para ofrecer un buen trato, ser amable con los visitantes, estar limpio y presentable, conocer sobre la historia de Xochimilco, saber el oficio y conocer su entorno: las chinampas y canales, sobre todo, ser honrado y disfrutar su trabajo. Los remeros se encargan de dar mantenimiento a las embarcaciones: limpian y pintan las estructuras, arreglan las ranuras de la duela para que no se filtre el agua, diseñan y elaboran la portada de la embarcación. Su trabajo tiene gran importancia en las actividades turísticas de Xochimilco (Vargas 2015).

Los remeros de santa María Nativitas y del Barrio de Xaltocan, organizados en la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo, con habilidad magistral conducen las trajineras, que son pequeñas embarcaciones de madera con techo y un arco decorado con flores; cada embarcación tiene un nombre de mujer y realizan su recorrido desde Nativitas-Zacapa, hasta

el embarcadero de Caltongo, ubicado en el Barrio de San Cristóbal, en el centro de Xochimilco. El visitante puede observar que, por los canales o acequias, también navegan canoas, que son embarcaciones más pequeñas que transportan mariachis, marimbas, salterios y grupos norteños, que ofrecen su canto y música a los turistas; también hay canoas donde van fotógrafos, quienes toman imágenes para el recuerdo; los comerciantes recorren los canales transportando sus mercancías en estas pequeñas embarcaciones, los vendedores ofrecen plantas de ornato, flores, dulces, frutas, elotes, refrescos, cervezas y antojitos mexicanos; también hay quienes se dedican a la venta de artesanías, como ropa bordada, muñecas de trapo, collares, pulseras. Los recorridos en trajinera permiten a los paseantes admirar los huertos flotantes de flores y verduras.

Además, las chinampas constituyen un ejemplo vivo de la manera como se ampliaba el territorio en zonas acuáticas y de las técnicas agrícolas de tradición mesoamericanas que permitieron a los antepasados el cultivo de maíz, hortalizas y flores.

Devoción al señor de Chalma

En la religiosidad que practica el pueblo, las creencias tienen una base material, social y espiritual, se construyen con base en la experiencia y trasmiten y recrean de generación en generación, buscan respuestas a necesidades humanas concretas para obtener salud, trabajo, casa, sustento y alternativas de solución a problemas de diversa índole. Siguiendo con una tradición, cuyas raíces se hunden en las profundidades del tiempo, el culto que las familias de Xochimilco y otros pueblos de la zona sureste de la Ciudad de México le profesan al señor de Chalma, lleva a la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo a elegirlo como patrón del gremio, ya que lo consideran una divinidad ligada a las fuentes de agua, a los cerros y cañadas, a los árboles y a la cruz, elementos significativos dotados de un sentido sagrado.

Como en el caso de otras regiones del país, la devoción al señor de Chalma es uno de los elementos que permite reproducir formas de organización social propias, que se constituyen en torno a imágenes sagradas ligadas al territorio y a lugares altamente significativos, creencias que iden-

tifican y proporcionan a los devotos un sentido de pertenencia y ligan a los pueblos en amplias redes rituales.[3]

Mayordomía familiar y gremial

La organización comunitaria para el culto con el que veneran al señor de Chalma se realiza a través de mayordomías familiares, compromiso o promesa que se establece con varios años de anticipación y que, al cumplirla, otorga prestigio al mayordomo y su familia y un lugar como persona de respeto dentro del gremio y la comunidad de la que se es parte activa.

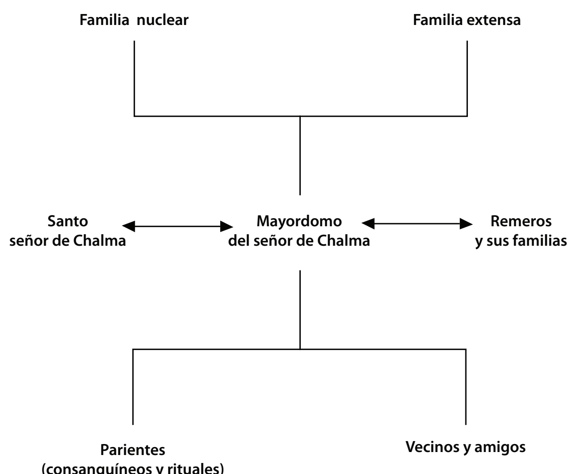
La familia Sevilla Olivares, del Barrio de Xaltocan, se encargó de la mayordomía del señor de Chalma desde agosto de 2014 hasta agosto de 2015, el mayordomo fue Miguel Sevilla Olivares y estuvo apoyado por sus padres, esposa, hermano, parientes y compadres. El se anotó para ser mayordomo cuando tenía 15 años de edad y al lado de su padre aprendió el oficio de remero, actividad que combinó con sus estudios de licenciatura en biología, en la Universidad Autónoma Metropolitana.

Redes rituales y reciprocidad

La devoción al Cristo de Chalma permite a la familia responsable del culto expandir sus redes sociales, por las que circulan la participación y el apoyo. La vida ritual fortalece el sentido comunitario, el cual incluye a personas que no son originarias del barrio o de la región; de esta manera, se estrechan lazos de reciprocidad y de ayuda mutua que estructura las redes de parentesco y compadrazgo. Estas formas de organización social constituyen redes primordiales que se robustecen con las prácticas religiosas, si bien el compromiso lo establece una persona, pero el ejercicio del cargo lo asume, de manera colectiva, la familia (nuclear y extensa) y su parentela.

---

[3] Al respecto, pueden consultarse los trabajos de Giménez (1978), Garma y Shadow (1994), Rodríguez y Shadow (2002), Juárez y Gómez Arzapalo (2015), entre otros.



Fuente: Elaboración propia.

La reciprocidad entre humanos se hace extensiva a la dimensión divina, en tanto que se articulan en esta dinámica a los seres sagrados, a quienes se les venera y ofrenda, para obtener sus bondades y protección. Éste es el sentido pragmático de la religiosidad del pueblo. Los santos, las cruces, las vírgenes, el Niño Dios y los cristos en sus diferentes advocaciones, considerados como potencias divinas, como entidades poseedoras de una fuerza y poder sobrehumano, se estructuran, también, bajo el principio de reciprocidad (Mauss 1979), que obliga a hombres y santos a dar, recibir y devolver bienes materiales y espirituales; es un intercambio ritual en el que divinidades y humanos se otorgan recíprocamente el mayor don que se puede ofrecer: la vida (*Cfr.* Padrón 2013).

Orar con los pies

Una de las demostraciones de veneración y respeto a las entidades divinas es por medio de peregrinaciones y procesiones; ambas implican caminar, orar con los pies y estar en estrecho contacto con la tierra, el agua y los montes, acción que les permite apropiarse simbólicamente de los territorios. Peregrinaciones y procesiones sirven para comunicar creencias in-

dividuales y colectivas, para transmitir a las nuevas generaciones fervor, valores y normas, así como para comunicarse con los seres sagrados y ofrendarles peregrinando, implorando:

> Con los pies (las peregrinaciones), son plegarias hechas paso a paso, que trazan un sendero sagrado a través de un ambiente edificado y que hacen eco en las montañas, cuevas y manantiales circundantes. A su vez, la plegaria es un esfuerzo por aprovechar las fuerzas espirituales para hacer frente a necesidades humanas, conectarse con lo sagrado y controlar la naturaleza (Toby 2015).

Peregrinaciones y procesiones implican andar en el tiempo y se realizan para comunicarse con las divinidades para solicitar sus bondades. Si bien la autora define así las procesiones, con base en los datos de campo podemos establecer algunas especificidades, ya que las procesiones se realizan en el territorio propio presididas por las imágenes sagradas, moviéndose dentro del entorno urbano, semiurbanizado o natural, con una secuencia de acciones rituales concretas, como prácticas realizadas durante el tiempo festivo en el que se expande el espacio ritual por medio de los recorridos, del andar de los santos y de las personas que los veneran; asimismo, conjugan en el festejo, tiempo y espacio sagrados. Los recorridos procesionales vinculan material y simbólicamente lugares significativos del paisaje sagrado: agua y tierra, lo que propicia una recuperación simbólica del territorio.

Las peregrinaciones permiten el desplazamiento a larga distancia hacia los lugares sagrados. Los peregrinos salen del territorio propio, cruzando territorios próximos y formalmente ajenos, pero significativos, y llenos de sentido a través de la experiencia ritual, transitarán por ellos hasta llegar al santuario, un centro sagrado considerado de mayor potencia. Peregrinar es una práctica llena de vitalidad y dinamismo que vincula el presente con el pasado, proyectándolo al futuro, que liga a los vivos con los ancestros, transmitiendo a las nuevas generaciones creencias y prácticas construidas y recreadas en el espacio y tiempo vividos.

La víspera

En la víspera de la salida a Chalma (23 de agosto de 2015), se realiza una misa para el señor de Chalma. Los mayordomos, familias de los remeros y

los peregrinos que acompañan al señor en su recorrido hasta el santuario salen de la casa del mayordomo y van en procesión hasta el templo de santa María Nativitas. Los asistentes llevan globos blancos y rojos, y al paso del señor, los autos se detienen, y las familias caminan rápido, siguiendo el ritmo del joven mayordomo que carga el nicho con el Cristo hasta llegar al templo.

El sacerdote recibe a la procesión rociando agua bendita, dando la bienvenida e invitando a pasar al templo para dar inicio a la celebración eucarística. Después de las lecturas del día, el oficiante reflexiona y pregunta a los asistentes si se hace todo eso porque son hombres de fe o es sólo por costumbre; luego expresa que lo que hacen es una tradición heredada de los *abuelitos*, que vivían la fe y no se contentaban sólo con cargar esos enormes roperos (refiriéndose a los nichos que protegen al señor de Chalma). Se pregunta ¿para qué ir tan lejos, si aquí lo tengo cerca? —señalando hacia el altar donde está la imagen de Jesús crucificado—. Y se responde: hay que peregrinar para vivir la fe, vivir la alegría y la fiesta; para dar testimonio, porque el testimonio es el que arrastra para llevar la fe a la vida práctica, y ustedes, como parte del servicio turístico, deben atender a los visitantes con amabilidad.

Al finalizar la celebración, el sacerdote da la bendición y rocía agua bendita sobre los asistentes y los nichos, pidiéndole a Dios que los cuide, para que vayan y regresen con bien. Una fina lluvia acompaña a la procesión en su recorrido de ida y regreso a la casa del mayordomo; ya casi para llegar, el viento despeja las nubes y el sol vespertino llena de luz la procesión e ilumina el altar instalado a lo ancho de la calle frente a la casa de la familia del mayordomo. Las mujeres no tardan en sacralizar, nuevamente, el lugar, quemando copal en un improvisado sahumerio. El aroma de las flores se mezcla con el aroma del copal.

En la noche, una vez que se recogen las mesas, se colocan las sillas frente el altar y da inicio el rezo, alternando cada misterio del rosario con cantos y alabanzas; al finalizar la letanía, se da gracias a cada una de las familias que contribuyen con el festejo, mencionando, con agradecimiento, lo que cada jefe o jefa de familia aporta. Al concluir el acto entre aplausos y vivas para el señor de Chalma, se invita a quienes puedan acompañarlos al siguiente día a encaminar a los peregrinos que visitarán el santuario. La cita es en la casa del mayordomo, por lo que de ahí caminan hasta el bosque de Nativitas, donde se reúnen con otros peregrinos de Xochimilco. En la víspera, la familia

anfitriona ofrece una merienda, que consiste en atole de pinole, café o té de monte, tamales y tortas. Nuevamente, las primeras en ser alimentadas son las imágenes sagradas, colocándoles sobre el altar, sus vasos con atole, así como platos con tamales y tortas.

La encaminada

Los peregrinos salen de un lugar sagrado —el templo y el bosque de Nativitas—, los mayordomos, con una preciosa y divina carga a cuestas, cruzan territorios —espacio apropiado material y simbólicamente— y atraviesan parajes propios y ajenos, sacralizando veredas y caminos por los que transitan hasta llegar a su destino y cruzan montes y llanos en los que se ubican lugares delicados, porque son morada de potencias extraordinarias, parajes propicios para el culto o el descanso. Se trata de espacios naturales apropiados y significados a lo largo del tiempo, por medio de las acciones rituales que actualizan sus creencias y ligan el territorio de su pueblo con el Santuario de Chalma.

El día 24 de agosto, desde muy temprano, las familias se congregan en el bosque de Nativitas. Después de compartir el desayuno, encaminan a los peregrinos durante una pequeña parte del recorrido para luego retornar a Xochimilco. Ese primer día de peregrinaje, el mayordomo lleva la comida para los participantes hasta el pueblo de Santo Tomás Ajusco, en Tlalpan. El resto de las familias, un par de días después, transportándose en autobuses o autos, alcanzan a los peregrinos que van a pie, para estar juntos el día de la llegada a Chalma, donde escucharán misa y disfrutarán de la convivencia, así como del entorno natural que rodea al santuario.

"¡Chalmeros somos y por el monte andamos!"

Entre los montes y llanos, el paso de los peregrinos se anuncia por el suave tañir de las campanas. Con los cohetes y el aroma de copal, con el que consagran el camino por donde pasan humanos e imágenes sagradas, se abre paso a los cargadores de los cristos, que sobre las espaldas de los hombres en un andar ágil, rítmico y constante miran seguir sus pasos a las columnas de hombres y mujeres que se dirigen al santuario de Chalma. Santos y hombres peregrinan hacia el santuario concebido como un centro sagra-

do, morada divina del señor, a quien le ofrecen su esfuerzo y devoción a cambio de protección divina. La cadena humana aumenta paulatinamente cuando se unen con las peregrinaciones de otros pueblos de Xochimilco, santa Úrzula, Ixtapalapa y san Vicente Chicoloapan, entre otros.

En los distintos parajes que cruzan, hay lugares específicos para el descanso, para comer, para intensificar los cantos, las alabanzas, las oraciones y los rezos. Ya por la carretera libre a Cuernavaca, la familia del mayordomo les lleva de comer verdolagas con carne de puerco, frijoles, tortillas, refresco y agua. Así, con las fuerzas renovadas, continúan su peregrinar por el Ajusco, donde todo es bosque, por donde "antes cruzaban los jaguares y otros felinos; es lugar del teporingo; es pura montaña, milpas, riachuelos, parcelas de los ejidos, sembradíos, después puro árbol, puro pino". Este día, el paso de los peregrinos se acompaña del trino de los pájaros, los sonidos y aromas del bosque. La devoción del caminante une —en tiempo y espacio— a los hombres con el entorno natural y con creencias ancestrales, procesos de síntesis ideológica que hunden sus raíces culturales en las profundidades del tiempo.

Entre las siete y ocho de la noche se llega a Agua de Cadena, donde hay comercios que alquilan espacios para descansar y dan paja y hules y venden comida. Ahí llegan todos los peregrinos para pernoctar. Salen de este lugar el martes muy temprano, suben pendientes de entre 40, 60 y 70 grados, aproximadamente; en la punta más elevada, *Las Cruces*, los peregrinos dejan las cruces de sus difuntos, las cuales llevan a cuestas durante el recorrido. Desde ese punto inicia la bajada hacia Chalma y llegan al pueblo de santa Martha, donde en la pequeña iglesia los recibe el sacerdote y les da la bienvenida a la fiesta patronal, pues es día de feria y romería, así que algunos peregrinos se dirigen a los puestos de comida para alimentarse. Después de un descanso, la peregrinación de Nativitas Zacapa y Xaltocan se dirige al pueblo de santa Mónica, donde les ofrece de comer una señora, amiga de la familia del mayordomo, y se queda a dormir.

El miércoles 26 de agosto, a las siete de la mañana, salen los devotos para llegar a Chalma y escuchar misa a las nueve de la mañana. Al pasar por el ahuehuete y el manantial, colocan los nichos cerca del ahuehuete, ahí mojan a los novatos y les colocan su corona de flores. Con ello se cumplen dos de las cuatro prescripciones que debe seguir todo peregrino que va al santuario por primera vez:

- Lavar el cuerpo con el agua del ahuehuete, para limpiar el cuerpo y purificar su espíritu.
- Ser coronado.
- Bailar para el señor de Chalma.
- Presentarse limpio ante el señor de Chalma y entregarle la corona de flores en señal de agradecimiento por haber llegado con bien a su casa.

¿Por qué peregrinar?

Se peregrina para solicitar la protección divina del señor de Chalma. Hay quienes prometen, pero también quienes no lo hacen y sólo van por el gusto de participar de la devoción y estar en contacto con la naturaleza. Muchas y variadas son las intenciones que motivan a participar y andar por caminos y veredas agrestes: se peregrina para pedir por la salud propia y de la familia, hay quienes solicitan el alivio para algún familiar enfermo o para sus dolencias propias, se pide por la solución de problemas, porque no falte el trabajo y el sustento para las familias. Se peregrina para pedir por el bienestar y dar gracias por los dones recibidos son las motivaciones que toman diversas formas en la particularidad de cada uno de los peregrinos.

El principio de reciprocidad implica dar, recibir y devolver estructura a humanos y divinidades en una dinámica que les da vida a ambos. El intercambio de trabajo y energías humana y divina se concretan en el dar y recibir; en el cuidado, respeto y veneración que las divinidades reciben, y en la protección que los seres sagrados brindan a los humanos. Cada uno cumple con su trabajo.

"Al santo señor de Chalma, yo le pido con el alma..."[4]

El Santuario del señor de Chalma, dedicado a una devoción masculina es, después del Tepeyac, uno de los centros de peregrinaje más importante

---

[4] Entre las canciones del dominio público de los años 1920, se encuentra la titulada *La pulquera* o *La pulquería*, una canción de dolor y desamor, en la que el protagonista expresa: "al santo Señor de Chalma yo le pido con el alma que te deje de querer...", para así dejar de sufrir.

de la región centro del país.[5] Este culto al Cristo crucificado articula, en una dinámica religiosa, a pueblos y comunidades que en procesos de larga duración histórica han construido redes sociales con base en su vida ritual.

El peregrinaje al Santuario de Chalma se remonta a la época prehispánica. La importancia del santuario y el culto al señor de Chalma se enlaza con el antiguo culto a *Ostotéotl* (señor de las Cuevas, relacionado con Tezcatlipoca negro y Tláloc), divinidad que fue reverenciada en una de las cuevas de Ocuilan, en el mismo lugar donde se apareció el Cristo crucificado (Giménez 1978, Rodríguez y Shadow 2002). Montes, cerros, cuevas, grutas, manantiales rocas y árboles, así como las imágenes católicas de cristos, vírgenes y santos cobran enorme importancia en los procesos de reelaboración simbólica y resignificación, en los que la población construye su propia vida religiosa, en la que es significativa y para quienes cobra sentido la relación que se establece entre el Cristo de Chalma, el agua y los cerros. Los peregrinos llegan a Chalma, entran al santuario y con gran devoción, con todo su corazón y con toda su alma, le piden al santo señor de Chalma la gracia divina de su protección.

¡A bailar a Chalma!

Al llegar a Chalma, es obligado pasar al ahuehuete, *árbol sagrado* de entre cuyas raíces *meya* agua, a la que consideran milagrosa; por tanto, también es agua sagrada. Es costumbre que el peregrino que va por primera vez, sea coronado, en el ahuehuete y en el manantial, por una madrina o por un padrino, quien le coloca en la cabeza una corona elaborada con flores de diferentes tamaños y colores.

También es costumbre bañar en el ahuehuete a los novatos, quienes, después de ser coronados, deberán bailar, para agradecer que llegaron con bien, pedir permiso para entrar al santuario y que todo vaya sin contratiempos; también, para ser reconocidas por los demás peregrinos como parte del grupo de devotos del señor de Chalma. Al llegar al santuario, el novato depositará su corona como una ofrenda para el señor de Chalma; en todo momento, actuar movido por la fe y con la

---

5 Ver Garma y Shadow (1994), Giménez (1978), Rodríguez y Shadow (2002), Juárez y Gómez (2015), entre otros.

voluntad de hacer las cosas con buen ánimo, favorecerá el éxito de la visita y se logrará conseguir los beneficios que solicita y la protección que el santo otorga.

Los peregrinos de Nativitas y Xaltocan, así como de otros pueblos de Xochimilco, llegan a Chalma la mañana del miércoles 26 de agosto, escuchan misa de nueve y colocan los nichos con sus imágenes cerca del altar. Los santitos permanecen en este centro sagrado hasta que es tiempo de regresar a Xochimilco. Para oír misa, también llegan peregrinos de Xochimilco que no hicieron el recorrido a pie. Todos unidos (humanos y santos) escuchan misa y reciben las bendiciones del sacerdote. Terminando la ceremonia religiosa, se dirigen hasta un estacionamiento, donde el mayordomo ofrece la comida a los peregrinos, quienes la comparten entre pláticas y risas. Después de descansar un poco, las mayordomías se integran a los torneos de fútbol, beben y se divierten hasta el sábado, día en que recogen sus nichos para ir de regreso a su comunidad, a donde llegan el lunes por la mañana.

Peregrinar requiere de esfuerzo, se ofrendan penitencia y sacrificio, es el pago de la manda o promesa; una de las formas que toman las rogativas, tal es el caso de las ofrendas materiales (música, veladoras, oraciones, milagritos, arreglos florales, exvotos, danza, etcétera), que se entregan en agradecimiento al señor de Chalma, pagando la manda. El juego, la convivencia y la diversión constituyen la parte lúdica del peregrinar

La encontrada

La caminata de regreso a la comunidad de origen dura dos días, así que para el 31 de agosto se espera la llegada de quienes peregrinan y regresan andando. Al retorno y recibimiento de los peregrinos se le conoce como *La encontrada* y consiste en ir al encuentro de los peregrinos, para acompañarlos hasta el bosque de Nativitas, lugar donde *La encontrada* se amplía al unirse con el grueso de familias y santos congregados no sólo de Nativitas y Xaltocan, sino también de los distintos pueblos de Xochimilco para dar la bienvenida a los peregrinos. En el bosque de Nativitas se realiza la fiesta comunitaria con la que celebran la llegada de los chalmeros. Los peregrinos —humanos y divinos— se identifican por llevar adornada su cabeza con ramas frescas de pino-oyamel; con las ramas de este pino, también

engalanan cada uno de los nichos que resguardan a los santitos peregrinos, distinguiéndolos de aquellos que no peregrinan.

El rostro y cuerpo de los peregrinos expresa el cansancio por el esfuerzo realizado, pero es más grande la satisfacción que proporciona cumplir con la palabra empeñada, con la promesa establecida, con la manda pagada; para los mayordomos y su familia, significa el gozo que sienten y expresan por haber cumplido con el compromiso hecho hace 15 años, el cual implica invertir el esfuerzo de un año para dar un servicio al Señor, al gremio, al barrio, a la comunidad; un ciclo en el que cumplen organizando el culto colectivo al señor de Chalma, cuidando cabalmente con dedicación y esmero una "obligación" que los hace acreedores al reconocimiento, respeto y prestigio de la Asociación de Remeros y de su comunidad.

La familia Sevilla Olivares tuvo a su cargo, durante un año, la mayordomía del señor de Chalma, tiempo en el que lograron fortalecer sus redes familiares y sus relaciones de parentesco, vecinales, de amistad y comunitarias para organizar el culto a la imagen venerada. Estas redes sociales se orientan por el principio de reciprocidad y facilitan la circulación de la fuerza comunitaria, la energía vital que se ofrenda al santo señor de Chalma. Las relaciones de parentesco consanguíneo y ritual tienen gran importancia en tanto adquieren un significado económico que permite alcanzar los objetivos, cubrir las necesidades y solventar los gastos que la vida ritual requiere. La energía humana y divina que circula por estas redes sociales se objetiva en muy distintos momentos, haciéndose más evidente en los momentos centrales del ciclo ceremonial y en particular en la organización de peregrinaciones y fiestas religiosas.

Lo anterior se hace patente en cada etapa de la peregrinación. Así, para *La encontrada*, parientes, vecinos y amigos contribuyen de muy distintas maneras: apoyan contratando a la banda de viento que ameniza la bienvenida, preparan el desayuno comunitario y organizan la cohetería que con sus truenos anuncian la fiesta matutina, como preámbulo al cierre del ciclo anual, un proceso que permite el fortalecimiento y la circulación de la energía comunitaria: divina y humana.

A media mañana, la mayordomía sirve el almuerzo a los asistentes: tacos de carnitas y agua de tamarindo.

Fin e inicio de un nuevo ciclo

El andar cíclico del hombre, ese caminar en el tiempo y en el espacio, implica continuidades y discontinuidades, cambios y transformaciones. El culto y la devoción no se limita al peregrinaje, ya que la peregrinación marca un límite simbólico para quien adquiere la responsabilidad de la mayordomía, pues la misa de acción de gracias y la fiesta culminan la responsabilidad del encargo asumido por una familia de la comunidad y del gremio, quien lo entregará —después de una misa especial— a una nueva mayordomía familiar. Así sucede de generación en generación, para seguir con la tradición,[6] que se recrea y actualiza en el ritual, fortaleciendo los lazos que los ligan como gremio y comunidad.

Cada mayordomía y cada imagen del Señor tienen un horario de misa especial. En esta ocasión, se realiza en el templo de santa María Nativitas Zacapa. Al llegar al atrio, el sacerdote espera a los peregrinos para darles la bienvenida, bendecirlos e invitarlos a pasar al templo. Ya en procesión, nuevamente se recorre el camino, desde el templo hasta la casa del mayordomo, donde la convivencia y el festejo continúan.

Frente al altar, construido en la calle, se colocan las mesas y sillas para los comensales y los anfitriones sirven la comida (arroz, barbacoa y frijoles) y las bebidas (agua fresca de jamaica y horchata). Como es costumbre, los primeros platos de comida son para el señor de Chalma, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Natividad, el Niño Dios y la Virgen de los Dolores; sobre el altar, también ponen vasos con las bebidas ofrendadas.

La convivencia entre humanos y divinidades se ameniza con música y durante la tarde llegan los invitados, quienes se acercan al altar y entran en comunicación con las imágenes sagradas para después convivir con las familias anfitrionas y las familias asistentes al festejo. Cerca de las seis de la tarde se prepara todo para acompañar al señor de Chalma, que saldrá nuevamente en procesión, desde la casa de la familia del mayordomo, que entrega el cargo, hasta la casa de la familia del mayordomo, que lo recibe y se encarga de organizar el siguiente ciclo festivo.

---

[6] La tradición es viva y móvil, se caracteriza por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética, es heterogénea y contradictoria en sus componentes. La tradición no niega la capacidad creadora de la sociedad (Mariategui 1972).

La entrega

La familia del mayordomo que entrega el encargo, prepara seis canastas con fruta, pan y tequila, así como seis coronas de frescas y perfumadas flores, lo cual se lleva en la procesión presidida por el señor de Chalma. El trueno de cohetes la acompaña durante todo el recorrido, anunciando el paso del Señor.

La familia que recibe la obligación, festeja la boda del nuevo mayordomo. La ceremonia del matrimonio se realiza hacia el mediodía, así que la celebración es doble. La boda se lleva a cabo para recibir el encargo y cumplir con la promesa realizada. Entonces, con gran alegría y devoción reciben a la procesión, que lleva al frente al mayordomo saliente cargando en su espalda al señor de Chalma. Cohetes y dianas se escuchan durante el recibimiento. El mayordomo que entrega, baja el nicho, y las dos familias se colocan al frente formando un círculo. El mayordomo peregrino coloca una de las coronas de flores al mayordomo entrante, la esposa del mayordomo saliente corona a la esposa del mayordomo entrante; el padre del mayordomo peregrino hace lo correspondiente con el padre del mayordomo que inicia su encargo y la madre del mayordomo que termina su encargo corona a la madre del mayordomo que lo inicia. El mayordomo peregrino entrega al señor de Chalma y desea buena suerte y ofrece su apoyo a la nueva mayordomía; sus acompañantes entregan las seis canastas con frutas, panes y tequila. En ese momento, frente a la imagen de su santo patrón, las familias se organizan y se anotan, comprometiéndose con la nueva mayordomía para donar la merienda que se ofrecerá en cada rezo mensual y las donaciones para la fiesta de aniversario.

Al terminar, la nueva mayordomía ofrece a los asistentes ensalada de manzana con crema y nueces, refresco y tequila a quien así lo desee. Después de un rato de convivencia y descanso, el mayordomo que entrega el encargo, invita a los asistentes a acompañarlo a su casa, donde seguirán la convivencia. Por su parte, el nuevo mayordomo invita a que se queden a la fiesta de su boda y al recibimiento del santo patrón del gremio y la comunidad.

Aniversario de la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo

Desde que se recibe el nicho con el señor de Chalma, la familia del mayordomo organiza rezos cada día 17 del mes. Después del rezo, se acostumbra ofrecer una merienda; algunas de las familias se anotaron como voluntarias para donar alguno de los alimentos que se ofrecerán a los asistentes. Apoyar y compartir es la costumbre durante todo el ciclo ritual, así se organizan las familias y las aportaciones.

El 17 de noviembre de 2014, celebraron el XXII Aniversario de la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo, fundada el 17 de noviembre de 1992; por eso, los remeros y sus familias consideran que ese día es el cumpleaños del señor de Chalma, su santo patrón. En esta fecha, desde muy temprano, la casa de la familia Sevilla Olivares tiene sus luces encendidas y se puede observar un gran movimiento, en el que participan todos los integrantes de la familia del mayordomo: esposa, hermano, cuñada, padres, tíos, primos, compadres, amigos. Las mujeres se encargan de elaborar la comida: preparan el desayuno (té de monte, café o atole y pan) y lo ofrecen a quienes llegan para participar en el recorrido procesional que seguirá el señor de Chalma, que se dirigirá, primero, al santuario de la Virgen de los Dolores, donde escuchará misa. Luego, se caminará hacia el embarcadero.

El altar se instala en la calle y sobre la mesa se colocan los nichos con las imágenes de bulto de los santos, así como las flores, los globos, los cirios y las veladoras que enmarcan las imágenes. Hacia las 11:30 de la mañana inician los preparativos para la procesión: el mayordomo carga sobre su espalda el nicho más grande que, al interior, tiene al patrono del gremio, el santo señor de Chalma, sostenido con fuertes rebozos atados sobre el pecho y la cintura del hombre; entonces, el señor queda sobre la espalda del mayordomo, mirando a los caminantes que siguen sus pasos. Hombres jóvenes y adultos cargan los otros nichos y se ordena la procesión para salir rumbo al santuario de Nuestra Señora de los Dolores.

Hombres, mujeres, niños y ancianos recorren el camino que va marcando el santo de su devoción. En el santuario se descansa en el atrio, algunos buscan la sombra y frescura del templo. La celebración está anunciada a las 13:00 horas. El sacerdote recibe a los devotos con agua bendita y entran cantando alabanzas hasta el altar del templo, donde se acomodan los

diferentes nichos y las personas se sientan para participar en la celebración. Con la bendición y el agua bendita que rocía el sacerdote sobre las imágenes, los mayordomos y los asistentes se termina la celebración eucarística. Salen del santuario y la procesión se dirige hacia el embarcadero.

"¡Béndicenos, señor de Chalma!"

La procesión continúa recorriendo calles y avenidas hasta llegar al embarcadero de Zacapa; ahí, entre los puestos de toda clase de artículos, pasan los santos y su comitiva y bajan las escalinatas que conducen a las trajineras. Se prepararon tres trajineras para hacer el recorrido procesional por los canales de Xochimilco, una de ellas especialmente adornada para transportar al señor de Chalma, al Niño Dios y a los santos que los acompañan. El arco de flores que luce la embarcación lleva motivos alusivos para la ocasión: "¡Bendícenos, señor de Chalma!". En esta trajinera también van el mayordomo, su familia, parientes y amigos. Debido a la cantidad de personas que integran la comitiva del santo, se preparan más trajineras para realizar el recorrido.

La trajinera que va al frente de la procesión lleva al señor de Chalma, el resto se alinea atrás de la primera y, lentamente, con destreza magistral, los remeros conducen las embarcaciones; mientras tanto, los anfitriones ofrecen a todos los participantes frituras y refresco donados por familiares del mayordomo. A lo largo del recorrido, se acercan canoas con mariachis, quienes se inclinan y persignan ante el señor, para luego ofrecerle sus *Mañanitas* y una o dos piezas musicales más. Durante el recorrido de ida y vuelta, el Cristo tiene su música, ya que los distintos grupos musicales la ofrecen con gran respeto y alegría por el gusto de tenerlo junto a ellos. Mariachis, grupos de norteños, salterios y marimbas ofrecieron sus dones, siempre reverenciando al festejado. Los vendedores se acercan en sus canoas y antes de ofrecer sus productos, se persignan e inclinan su cabeza ante el señor: por breves instantes establecen comunicación íntima con el santo, para después ofrecer elotes, esquites, nieves, refrescos, frituras, manzanas cubiertas de caramelo, fruta picada, jícamas, pepinos, zanahorias con limón y chile, flores y plantas. Los fotógrafos se acercan y toman la foto del recuerdo; toda persona que lo

solicita, en pocos minutos tendrá en sus manos la imagen instantánea de esos momentos gozosos.

En las embarcaciones se vive un ambiente festivo, con porras para el señor de Chalma, cantos, alegría y regocijo mientras los cohetes anuncian con su humo y truenos, el paso del señor de Chalma. Las aves detienen su vuelo sobre las ramas de los árboles y desde ahí dejan escuchar sus trinos; los patos van y vienen al encuentro de las trajineras, el vuelo de las garzas resalta su blancura contrastando con el azul del cielo y el verde de los árboles. En las chinampas, las personas se acercan a la orilla para persignarse, aplaudir y lanzar vivas al festejado. Están presentes el agua, los árboles, las flores, las aves, la vida, el fervor, así como la confianza de que el señor bendice su comunidad y su lugar de trabajo y les dará la fuerza de espíritu para seguir enfrentando los problemas y avatares cotidianos.

El recorrido procesional por tierra-agua-tierra lleva de regreso a la casa del mayordomo, donde se ofrece a los más de 500 participantes, la comida ritual, que consiste en mole con pollo, carnitas, arroz, frijoles tamales de frijol negro para acompañar el mole, tortillas; agua de tamarindo y jamaica y una copita de tequila o de licor de cereza. El festejo se cierra con un rezo y la partida del enorme pastel de cumpleaños. Para finalizar, la mamá del mayordomo da las gracias a todas las familias asistentes a la fiesta y a todas las familias que aportaron insumos para la realización del festejo, una a una se les va nombrando y diciendo cuál fue su donación, que puede incluir insumos para la limpieza y hasta el pastel y la música.

Devoción, el hilo que no se rompe

A manera de conclusión, podemos decir que la vida religiosa para los integrantes de la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo tiene un papel central, en tanto fortalece la participación familiar, comunitaria y gremial en un ciclo festivo particular que se realiza de manera paralela y se engrana a los ciclos festivos más amplios de pueblos y barrios de Xochimilco, ciclos que convergen durante las fiestas patronales a través de las redes de reciprocidad entre santos patronos, así como en la peregrinación anual de Xochimilco al Santuario de Chalma.

En su dimensión temporal, estas dinámicas religiosas conforman ciclos ceremoniales, que son el contexto social y ritual de peregrinaciones y

procesiones. Éstas no pueden concebirse como fenómenos aislados o esporádicos, siempre tendrán relación con los ciclos rituales y las actividades productivas, ya que, en tanto práctica social, propician y fortalecen la participación y la organización familiar, gremial y comunitaria.

El trabajo al servicio del turismo nacional e internacional, la organización de los remeros y su relación con personas que se dedican a otros oficios en el mismo sector turístico, permite construir redes e interacciones sociales entre gremios: remeros, mariachis, comerciantes de comida, vendedores de plata, saraperos, entre otros sectores que comparten el culto al señor de Chalma y el trabajo que les permite reproducir su vida material.

La devoción al señor de Chalma y la realización del culto fortalecen la organización social interna y externa, ritualidad que manifiesta la importancia de la familia y el parentesco en la organización de las distintas celebraciones que constituyen el ciclo. Las formas de concebir la vida, el mundo, el ser persona, las maneras de interrelación con el entorno natural y social, las creencias y las prácticas rituales representan el hilo que no se rompe, el cordón que los liga con los antepasados y sus ancestros divinos, con una conciencia de continuidad histórica colectiva, en tanto las formas religiosas aprendidas de generación en generación son recreadas en el presente, procesos que los ligan con su pasado y los proyecta hacia el futuro.

Los desplazamientos y recorridos rituales, que son procesiones si se realizan en el territorio propio o peregrinaciones si salen de éste para ir al santuario de la divinidad venerada, son acciones rituales que, al igual que la danza, permiten a los devotos orar con los pies y ofrecer sus plegarias y elevarlas hasta la morada de las divinidades reverenciadas. Los responsables y beneficiarios de estas rogativas serán los remeros, sus familias, así como todos aquellos que trabajan y obtienen el sustento de la actividad turística en el embarcadero Nuevo Nativitas-Zacapa, en este caso, la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo.

Cada etapa de la peregrinación se identifica de diferentes maneras y refiere a contenidos particulares de la práctica ritual:

- *Víspera*. Misa comunitaria, rezo, merienda, convivencia familiar y comunitaria.

- Encaminada. Desayuno comunitario y acompañamiento en un pequeño tramo del recorrido.
- Cruzada. Cruzar el monte y dejar las cruces de los difuntos.
- Llegada. Al ahuehuete (árbol y agua sagrados), santuario natural donde se realiza el baño ritual de purificación y coronación de flores para los novatos.
- Llegada. Al santuario. Ofrecimiento de la corona y la danza, escuchar misa, acción de gracias y nuevas súplicas.
- Disfrute. Convivencia y baño en el río.
- Retorno. Cruzar el monte con energías renovadas hasta llegar a su pueblo.
- Encontrada. Recibimiento de los peregrinos, dando el encuentro y acompañándolos por el camino de regreso hasta el bosque de Nativitas, donde comparten el desayuno comunitario y conviven con los peregrinos.
- Procesión y misa comunitaria. Para dar gracias de que los peregrinos regresaron con bien y porque la mayordomía cumplió con su encargo.
- Fiesta comunitaria. Se comparte la comida ritual.
- Entrega del señor de Chalma a la nueva mayordomía.

El peregrino es una persona que ha cambiado a través del sacrificio; es decir, de la ofrenda realizada para el señor de Chalma, acción ritual prometida en señal de reconocimiento y obediencia, para dar gracias o pedir un favor. Al cumplir con su manda o promesa, obtiene su membresía como chalmero, reafirmando su pertenencia al gremio y a su comunidad. Socialmente, al mayordomo peregrino se le considera hombre de palabra, porque ha cumplido con su compromiso, con la obligación contraída.

Los personajes centrales de este ciclo ritual son: el señor de Chalma, santo patrono que identifica a la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo; la mayordomía, familiar responsable de la realización del ciclo ritual anual de su grupo, en el que cada ritual se significa como modo de conseguir la vida para los trabajadores al servicio del turismo, y las redes familiares, que se fortalecen a través del culto.

Al señor de Chalma se le concibe como a una potencia divina, pero también como una persona de respeto que recibe los dones ofrendados a

través de los sentidos, ya que consideran que el señor "mira" todo lo que sus hijos hacen para venerarlo: los mira cuando le rezan, cuando lo festejan, cuando le dan un cendal nuevo, cuando van en procesión, cuando peregrinan; con su mirada distingue el colorido de las portadas elaboradas en su honor, en el umbral que maraca el arco en las trajineras; los "mira" cuando trabajan en los canales y chinampas, por eso sabe de sus necesidades. Él "escucha" sus ruegos, también el trueno de los cohetes que anuncian su fiesta o su paso durante las procesiones y peregrinaciones; "oye" el sonido de las campanas, la misa que celebran en su honor, la música que le ofrecen, los gritos de entusiasmo y las porras que lo alaban. "Siente" cuando los devotos lo tocan, cuando besan sus manos o sus pies en señal de amor y respeto y cuando las madres acercan a sus niños para persignarse y saludarlo. "Huele" los aromas de copal, la fragancia de las hojas de pino oyamel y el perfume de las flores, de la comida y de la bebida que le ofrecen. Se nutre de vida con la esencia de todas las ofrendas que recibe y, a cambio, dará vida a las personas que lo veneran.

Dentro de estas formas de religiosidad, los agentes divinos: santos, cristos, vírgenes, el Niño Dios y los seres vinculados a lugares específicos del territorio (fuentes de agua, rocas, peñascos, árboles, cañadas, cuevas) se conciben como personas con poder y voluntad propia, potencias con capacidad de agencia (Dehouve 2013), con voluntad y capacidad de decisión, estructurados en las redes rituales generadas en torno suyo a través de la práctica ritual, de la transmisión de creencias, valores y normas construidas y recreadas en procesos de larga duración histórica. La ambivalencia de los santos (ser milagrosos, aunque castigadores) hace que los personas sean cuidadosas en el cumplimiento de las promesas que les ofrecen; los consideran seres de respeto y nunca tienen la intensión de hacerlos enojar, pero también hay formas de recordarles que deben cumplir con su trabajo: dejarlos bajo los intensos rayos del sol (Gómez 2009) o bañarlos con agua de manantial para hacerlos sentir la necesidad de hacer llover (Padrón 2009 y 2011).

La veneración tendrá siempre un carácter social; el trabajo individual y colectivo que el mayordomo, su familia, el gremio y la comunidad realizan durante el tiempo cotidiano y el tiempo ritual abarca todas las actividades necesarias para la reproducción de la vida material y espiritual. Todo uso de energía humana, física, espiritual, intelectual y emocional para realizar

un propósito específico: va ligado a un concepto de energía vital. Las relaciones e interacciones sociales se construyen por medio de la circulación de trabajo, de fuerza vital, y es en estos procesos comunitarios donde adquiere sentido la reciprocidad como acto de amor y de respeto (Eshelman). El trabajo realizado por el mayordomo y su familia, les proporciona prestigio; se les respeta por su desempeño como guardianes y organizadores del ceremonial que recrea y actualiza el conjunto de reglas y prescripciones sociales propias de la comunidad. Durante el ciclo de celebraciones, llama la atención que quienes se encargan de dirigir los diferentes rituales son mujeres, siempre complementándose con la energía masculina de la familia: la madre del mayordomo, las rezanderas, las cantoras, las que organizan y elaboran los alimentos, las que marcan el tiempo ritual y los distintos ritos que integran el proceso. El papel de los varones pasa a primer plano durante las procesiones y la peregrinación, son ellos quienes cargan los nichos, dando movimiento a los santos (algunas mujeres también lo hacen cuando son nichos pequeños); también dirigen los recorridos, organizan las formas de dar protección a los peregrinos y participantes en las procesiones y marcan los tiempos para peregrinar y para el descanso. Hombres y mujeres coinciden en que "todo debe realizarse en tiempo y forma", para lograr la eficacia del ritual, cuyo objetivo siempre será atraer lo positivo y lo venturoso y alejar lo perjudicial y nefasto.

La conciencia de su continuidad histórica como colectividad se reafirma en la dimensión temporal por medio de los ciclos festivos. Los sacerdotes que compartieron con la comunidad las misas de acción de gracias, reconocen esa historicidad al hacer presente en las celebraciones a los abuelitos, como antepasados que también vivieron su fe. Es este contexto social y ceremonial del que las nuevas generaciones forman parte, los procesos rituales les permiten ofrendar una y otra vez la fuerza vital de la que son poseedores y la cual se materializa en los productos de su trabajo.

Referencias bibliográficas

Good, Catharine

2013, "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas", en Johanna Broda (coordinadora), *"Convocar a los dioses": ofrendas mesoamericanas,* Gobierno del estado de Veracruz-Instituto Veracruzano de Cultura, México, pp. 45-82.

"Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", en www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuas/36 Consultado en junio de 2015.

Gómez, Ramiro

2009, *Los santos. Mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del estado de Veracruz, México.

2015, "Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo" en Juárez Becerril y Gómez Arzapalo Dorantes (comps.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* Artificio Editores, México, pp. 73-116.

Garma, Carlos y Roberto Shadow (coords.)

1994, *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Giménez, Gilberto

1978, *Religiosidad popular en el Anahuac,* Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Mariategui, José

1972, "Heterodoxía de la tradición", en *Peruanicemos al Perú*, empresa Editora Amauta, Perú, pp. 161-170. http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/Tomo11.pdf Consultado en febrero de 2016.

Mauss, Marcel

1979, *Sociología y Antropología*, *Tecnos.* Madrid.

Padrón Herrera, María Elena

2009, "Petición de lluvia en el Mazatepetl, san Bernabé Ocotepec, Ciudad de México", en Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords), *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales,* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 313-330.

2013, "¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México", en Gómez Arzapalo (comp.), *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, pp. 173-194.

Rodríguez, María y Roberto Shadow

2002, *El Pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Toby, Susan

2015, "Las procesiones en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, vol. xxii, núm. 131, Insituto Nacional de Antropología e Historia-Editorial Raíces, México, pp. 34-39.

Vargas, Diana

2015, *Acercamiento a las condiciones de vida y cotidianidad de los remeros del embarcadero Caltongo, Xochimilco, a principios del siglo xxi*, tesis de licenciatura en Antropología Física, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Hacia ti, morada santa. Las peregrinaciones a los santuarios como actitud arquetípica

Jorge Luis Ortiz Rivera[1]

Este ensayo tiene como objetivo demostrar que el fenómeno de la existencia de los santuarios, a saber, lugares considerados especialmente santos porque en ellos la divinidad o alguna otra entidad numinosa ha manifestado su presencia o acción sobre la vida humana, es una constante en la historia de las religiones; por ello, debe asumirse como conducta arquetípica.

Durante la Edad Media también existió la costumbre de reconocer ciertos lugares como sagrados, pues se consideraba que en ellos existía una especie de vórtice que comunicaba con el otro mundo; aunque para llegar a estos lugares, era necesario rememorar la hazaña de un viaje mítico, tal como acontece en otras formas religiosas, donde el héroe, después de sortear vicisitudes inimaginables, alcanzan cierto grado de iluminación o favor divino en recompensa por permanecer fiel en este itinerario.

De tal manera que, santuario y peregrino son la mancuerna perfecta para manifestar el proceso de ascenso al contacto del *afé* o experiencia mística en todas las formas religiosas humanas.

En este trabajo se demostrará que los santuarios se establecieron en regiones geográficas que permitían una relación con los arquetipos más comunes de la divinidad.

Para ello, el ensayo se dividirá en dos grandes apartados; el primero, destinado a comprender lo que es un santuario a nivel de crítica cultural, para lo cual se elaborará un estudio sobre los mismos con base en tres cate-

[1] Licenciado en Filosofía y maestro en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental. Miembro de la Academia Mexicana de la Lógica y de la Asociación Filosófica Mexicana, así como de la Academia Mexicana sobre el Diálogo Ciencia-Fe. Catedrático de Filosofía Medieval, Filosofía Sistemática, Filosofía de la Imagen. Investigador en temas medievales, Filosofía de la Religión, Metafísica, Misticismo y Simbolismo Cultural. Miembro del cuerpo docente del Colegio de Consultores en Imagen Pública. Miembro del proyecto e-Aquinas de Barcelona. Docente en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología y en la Universidad Pontificia de México. Articulista en varias revistas y autor del libro *Simbolismo religioso valentiniano*.

gorías principales: *espacio central*, *numinoso* y *teofanía*, todos involucrados en aquellos lugares conocidos como santuarios.

Ahora bien, en los santuarios se presentan fenómenos que tienen que ver con la vivencia de la divinidad o con lo numinoso; es decir, se trata de un conocimiento que no puede adquirirse siguiendo las pautas propias de la lógica racional, por lo que es necesario postular otro tipo de conocimiento que utilice, en lugar de conceptos, el lenguaje de los símbolos. Al estudio de ellos se enfocará la segunda parte del estudio, considerando, principalmente, la meta de alcanzar la comprensión del concepto *arquetipo*.

Desde ahí se podrá hacer un análisis de los principales símbolos arquetípicos a los que se recurre, siempre inconscientemente, al reconocer ciertos lugares como especialmente aptos para el encuentro con la divinidad y las regiones trascendentes. En las conclusiones, haciendo uso de una hermenéutica comparativa, se presentarán casos concretos de santuarios de la Europa occidental, donde se harán patentes los símbolos arquetípicos mencionados anteriormente. Éstos permitirán comprobar la hipótesis del trabajo.

Puesto que la conclusión se obtiene a partir del proceso argumentativo de inferencia por analogía, la conclusión se expone en términos de proposiciones problemáticas; es decir, aquellas que entrañan posibilidad y verosimilitud, y no por medio de proposiciones apodícticas, propias de las ciencias empíricas, pues éste es un trabajo humanístico; ni por medio de proposiciones asertóricas, que son propias de las inferencias deductivas.

Entendiendo el concepto de santuario

Etimológicamente es fácil comprender lo que es un santuario; esta palabra deriva de la raíz *sanctus*, que significa santo, y el sufijo *-ario*, que significa lugar; es decir que, un *santuario* es un lugar santo. Las complicaciones sobrevienen a los investigadores al momento en que desean determinar qué es exactamente un lugar santo. Jordán Montes y Lozano Jaén han logrado sistematizar este concepto escurridizo: "Todo santuario, por definición, significa un espacio central y numinoso donde se ha manifestado la divinidad mediante una teofanía" (Jordán y Lozano 2012:71-139).

Tres conceptos importantes se encuentran contenidos en esta definición: *espacio central*, *numinoso*, *teofanía*. La comprensión de ellos permiti-

rá un acercamiento importante y claro a los lugares que deben considerarse "santuarios". A continuación, se desarrollará cada uno.

Espacio central

La historia de los santuarios se encuentra íntimamente ligada a la historia de la gesta realizada por un héroe o un grupo de héroes, al lograr conseguir realizar un viaje lleno de peligros y dificultades con el fin de alcanzar la consecución de un favor especial de parte de la divinidad. Es decir, la historia de todo santuario hunde siempre sus raíces en las coordenadas que Mircea Eliade ha señalado propias del mito.

En efecto, en el mito, las cosas suceden en un tiempo y en un espacio "reales" para la lógica propia del mismo mito, pero que no corresponden ni al tiempo ni al espacio propios de las realidades de los seres humanos del aquí y del ahora; son, por el contrario, el tiempo y el lugar de las cosas fundantes, trascendentes, divinas. Por tal motivo, son las coordenadas que dan sustento y orientación a la realidad humana cotidiana. Así, lo realizado en *illo tempore* repercute en la vida diaria de los seres mundanos y terrestres. Por ello, su rememoración revivifica o, mejor aún, recrea el mundo de los seres humanos actuales: "*The animals and plants created in ‹illo tempore ‹ by the supernatural beings are ritually recreated. In Kimberley, the rock paintings, which are believed to have been painted by the Ancestors, are repainted in order to reactivate their creative force, as it was first manifested in the mythical times, at the beginning of the world*".[2]

En este orden de ideas, además de un tiempo primordial (*illo tempore*), también es posible sostener un espacio primordial (*illo loco*) que, inmerso en la concepción del tiempo mítico, que de suyo es cíclico, reclama encontrar un espacio donde se pueda reactualizar las acciones que se llevaron a cabo en el inicio fundante de la realidad. El tiempo que se repite requiere, siguiendo esta misma teoría, de un espacio donde el ritual se realice para resignificar, una vez más, la anodina historia cotidiana humana.

[2] "Los animales y plantas creadas *in illo tempore* por los seres sobrenaturales, son recreadas ritualmente. En Kimberly, las pinturas de la roca, que se cree que han sido pintadas por los antepasados, se volvieron a pintar con el fin de reactivar su fuerza creativa, como fue manifestado por primera vez en los tiempos míticos comienzos del mundo" en Mircea Eliade, *Myth and Reality*, New York, Harper y Row, 1963, p. 43.

> We know how, in the past, humanity has been able to endure the sufferings we have enumerated: they were regarded as a punishment inflicted by God, the syndrome of the decline of the 'age,' and so on. And it was possible to accept them precisely because they had a metahistorical meaning [...] Every war rehearsed the struggle between good and evil, every fresh social injustice was identified with the sufferings of the Saviour (or, for example, in the pre-Christian world, with the passion of a divine messenger or vegetation god), each new massacre repeated the glorious end of the martyrs. [...] By virtue of this view, tens of millions of men were able, for century after century, to endure great historical pressures without despairing, without committing suicide or falling into that spiritual aridity that always brings with it a relativistic or nihilistic view of history (Eliade 1971: 151 y 152).[3]

Pero este espacio ritual se encuentra aquí, en este mundo; pero, al mismo tiempo, permite transitar al espacio del otro mundo; es entonces, una puerta dimensional entre el *illo loco* y el *hoc loco*. Allí suceden maravillas: lo numinoso y lo terreno se unen; lo eterno y lo temporal coinciden. El misterio se comprende, por supuesto, de manera irracional; es decir, con una razón que no es de este mundo porque la supera, pero que no carece del todo de razón, al contrario, es la condición *sine qua non* de toda racionalidad actual.

En otras palabras, en ese lugar in *hoc loco* en el que se rememora lo que se hizo en *illo loco*, se produce la *coniunctio oppositorum*. Entonces, un santuario es el lugar terreno donde se capta, "aconceptualmente", la profundidad y magnitud de la divinidad intuida como *coniunctio oppositorum*.

Este concepto es importante para comprender por qué un santuario es un "espacio central", pues, a partir de él, se logra comprender la diferencia existente entre el discurso teórico-religioso-ortodoxo; es decir, el que lla-

[3] "Sabemos cómo, en el pasado, la humanidad ha sido capaz de soportar los sufrimientos que hemos enumerado: ellos fueron considerados como un castigo infligido por Dios, el síndrome del declive de la 'era ', y así sucesivamente. Y era posible aceptarlas precisamente porque tenían una significaciones metahistóricas [...] Cada guerra ensayó la lucha entre el bien y el mal, cada injusticia social actual se identificó con los sufrimientos del Salvador (o, por ejemplo, en el mundo precristiano, con la pasión de un mensajero divino o dios de la vegetación), cada nueva matanza repitió el final glorioso de los mártires. [...] En virtud de este punto de vista, decenas de millones de hombres eran capaces, siglo tras siglo, para ser grandes presiones históricas sin desesperación, sin cometer suicidio o caer en la aridez espiritual que siempre trae consigo un punto de vista relativista o nihilista de la historia".

mamos discurso teológico, el cual es una reflexión sistemática sobre los datos aportados por una serie de narraciones míticas y su respectiva traducción a significaciones actuales, y el discurso mítico originario, que da a luz a esa reflexión teológica. El meollo de la comprensión del discurso mítico debe, necesariamente, partir del concento de la *coniunctio oppositorum*.

En efecto, aunque la tesis sostenida por Pagels (2004), expuesta en su texto sobre el gnosticismo, haría suponer que la diferencia entre discurso teológico y discurso mítico implica una intencionalidad de corte político, la cual explicaría la diferenciación entre los respectivos dogmas; a saber, el dogma producto de la vivencia espiritual del mito y del rito respecto de aquel otro producto de la reflexión racional teológica. En el fondo no parece suficientemente fundamentada, pues deja de lado el innegable origen inconsciente de toda religión y lo presenta como un discurso siempre consciente. En cambio, considerarlo desde la perspectiva simbólica —y la unión de los contrarios es un símbolo—, sí explica con mayor naturalidad esta diferencia o, en sentido estricto, aparente diferencia.

Ambos discursos, en medio de teogonías y cosmogonías o de elucubradas sistematizaciones racionales, recurren a diferentes medios de comunicación y transmisión. Los primeros, a través de los símbolos que, obviamente, no responden a una intencionalidad consciente. En otras palabras, no se funda una religión con el objetivo de presentarse como grupo antagónico a otro. Dichas intenciones conscientes surgen después de establecidas las religiones en su momento más arcaico, cuando aún carecen de teología ortodoxa porque, cuando por fin las religiones se convierten en grupos de poder, es cuando ya poseen un cuerpo dogmático estructurado lógica y racionalmente. Sólo entonces es cuando aparece como útil el uso que se hace del concepto *herejía*. Con ello, se sostiene en este trabajo que, por medio de los símbolos prístinos inconscientes simbólicos y no a partir de los dogmas estructurados, es posible obtener categorías explicativas de la realidad religiosa.

La primera de esas categorías es, precisamente, el concepto de *coniunctio oppositorum*. Su comprensión no ha sido fácil a lo largo de la historia. Heráclito de Éfeso lo intuyó y por eso se le llamó *El Oscuro*. El problema con las tesis de Heráclito es que éstas se mueven dentro del ámbito del pensar filosófico y por eso racional, lo cual es ajeno a la "intencionalidad" propia del saber mítico; pero sirven para avalar la tesis acá expuesta.

Piénsese, por ejemplo en los siguientes fragmentos: "Lo distendido vuelve a equilibrio; de equilibrio en tensión se hace bellísimo coajuste, que todas las cosas se engendran por la discordia".[4] "Se unen completo e incompleto, consonante-disonante, unísono-dísono, y de todos se une uno, y de uno se hacen todos".[5] Y en ello radica precisamente el *logos* del universo.

Dichas reflexiones heracliteanas son producto de la mente racional, lineal, unidireccional de la razón, pero el mito surge de otro tipo de racionalidad, y en ese tipo distinto encuentra cabida el concepto de un tiempo y un espacio que no son nuestros tiempos y espacios y que, sin embargo, a pesar de todo, pueden coexistir.

Para comprender esto, es necesario recurrir al análisis de formas de pensamiento arquetípicas, como lo son las hierogamías, el andrógino, la cruz, las diversas numerologías, el círculo cuadrado, etcétera., y mediante su estudio demostrar que todos ellos hacen referencia, en última instancia, a la *coniunctio oppositorum*.

La conclusión es clara: la divinidad se intuye simbólicamente en la *coniunctio oppositorum*. En todo caso, de existir la divinidad, encontraría en la *coniunctio oppositorum* el canal necesario de comunicación con el ser humano.

Ahora bien, como esta forma de concebir a la divinidad no sigue los parámetros de la racionalidad científica y empírica, se impone la necesidad de que la rememoración ritual de lo anunciado por un mito requiere de un lugar que, al ser tan importante y difícil de alcanzar, garantice que el contenido central del mito conserve su misterio y que aquellos que son capaces de llegar a él sean considerados como humanos transmundanos. Quizás de allí surja la noción de héroe o semidiós.

Los santuarios son una necesidad de infinita transcendencia de los misterios en ellos revelados. Se requiere de un ὀμφαλός, ombligo cósmico: así como el cordón umbilical permite transportar, de la madre al hijo en gestación, el ser de la primera gracias a la nutrición; a nivel cósmico, los santuarios permitirán que el mundo que conocemos se nutra del mundo de lo divino.

---

[4] Heráclito, Fragmento 8.
[5] Fragmento, 10

> Aquel *omphalós*se convierte de inmediato en una fuente de salud física y en un reducto de restauración espiritual, cuyos límites sagrados o *témenos,* una frontera virtual invisible pero real, son delimitados en el espacio por las gentes por medio de una serie de edificios y murallas tangibles, e insertados en el tiempo mediante una serie de ceremonias y rituales de coparticipación (peregrinaciones, romerías, procesiones, actos litúrgicos, deposición de ofrendas (Jordán y Ginéz 2012: 75)

En este sentido, Gutierre Tibón (1981) ha señalado que, este centro cósmico, el lugar donde los milagros se realizan, coincide muchas veces con reales centros de intersección de rutas y caminos o con puntos de referencias geográficos, agrícolas, comerciales. De esta manera, lo sagrado sacraliza la cotidianidad humana. Un santuario no puede estar en cualquier punto geográfico, exige que sea un punto de destacada importancia por su posición geográfica, simbólica, generativa fértil, entre otros.

Numinoso

El término *numinoso* no es fácilmente explicable. Fue acuñado por primera vez por Rudolf Otto (1985) en 1917 para realizar su estudio sobre "lo santo". Él mismo advirtió de la facilidad de considerar este atributo sólo en su sentido moral, tal cual lo hizo Kant, como una voluntad recta, ya que debe considerarse en sus características esenciales. Así, lo santo requiere de se ser explicitado. Más que una definición en sentido estricto, en tanto que conformada por género próximo y diferencia específica, Otto recurre a una ostentación; es decir, a una explicación larga que intente incluir todos los elementos que se deben contener en el término de lo sagrado, lo numinoso:

> A este fin forjo, desde luego, un neologismo: lo *numinoso* (pues si de *omen* se forma ominoso, y de *lumen*, luminoso, también es lícito hacer con numen, numinoso); y hablo de una categoría peculiar, lo numinoso, explicativa y valorativa, y de una disposición o temple numinoso del ánimo, que sobreviene siempre que aquella se aplica. Pero como es enteramente *sui generis*, no se puede definir en sentido estricto, como ocurre con todo elemento simple, con todo dato primario; sólo cabe dilucidarla. Únicamente puede facilitarse su comprensión de esta manera: probando a guiar al oyente por medio de sucesivas delimitaciones, hasta el punto de su propio

> ánimo, en donde tiene que despuntar, surgir y hacérsele consciente. Este procedimiento se facilita señalando los análogos y los contrarios más característicos de lo numinoso en otras esferas del sentimiento más conocidas y familiares, y añadiendo: «Nuestra incógnita no es eso mismo, pero es afín a eso y opuesta a aquello. ¿No se te ofrece ahora por sí misma?». Quiere decirse, en suma, que nuestra incógnita no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra; sólo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu (Otto 1985: 16 y 17).

Lo numinoso se presenta como esa experiencia que el hombre tiene de la divinidad. Debe recordarse que *numen* deriva del latín *nuo-es-ere*, que originalmente significa hacer señales con la cabeza, pero desde Cicerón, hace referencia a la voluntad de los dioses; así que poco a poco llegó a significar, también, lo divino. De ahí que Otto intentara recuperar lo que es lo esencial de la divinidad: es una realidad misteriosa, terrorífica, pero al mismo tiempo fascinante, que produce un "sentimiento de criatura"; es decir, el reconocimiento de dependencia (Otto 1985: 18).

> ¿No se descubre ya por sí mismo, gracias a esta serie de comparaciones y contraposiciones, lo que quiero significar, aunque sin poderlo expresar de otra manera, precisamente porque se trata de un dato original, y primario, por consiguiente, de un dato que está en el espíritu y sólo por sí mismo puede determinarse? (Otto 1985: 10).

Por tanto, el santuario es un lugar numinoso por la centralidad de espacio que entraña y se anunciaba anteriormente. Por ser el ὀμφαλός del mundo, es capaz de desencadenar misterio, terror, fascinación, reconocimiento de dependencia hacia seres supramundanos. De ahí que no sea de extrañar que los santuarios se encuentren en lugares geográficos que invitan a estos sentimientos por la excelsitud de su belleza o la pequeñez a la que reducen al ser humano.

De esta manera, se encuentran lugares que son potencialmente santuarios en los intricados laberintos de los bosques, en las alturas de las montañas que permiten divisar en mayor extensión el mundo, en la oscuridad espantosa de las cuevas, en el desierto yermo donde uno se enfrenta con sus propios fantasmas. Pero no es suficiente que posean estas características geográficas. Ellas sólo posibilitan que un sitio sea, en potencia, un santuario. Falta, además, que esté dotado de sentido, porque no sólo se refiere a una experiencia personal, psicológicamente identificable en su génesis y

en sus síntomas, también hace patenta una realidad fuera de sí mismo y que es a lo que se le llama *lo numinoso*.

> Otto trata, no obstante, de no dejarse deslumbrar por esa luz que él mismo ha debido encender para iluminar los rincones más ocultos e intentar sorprender a *eso* que allí se esconde. Así, examina lo religioso —que, según mi idea, sería lo más próximo a nosotros, lo ya institucionalizado— y los sentimientos que puede despertar en el ser humano. Quiere que cada uno de sus lectores se acuerde del momento en que haya podido experimentar una fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa posible. Aquí salen, como no podía ocurrir de otra forma tratándose de analizar emociones, objetos psíquicos de todo tipo: placeres estéticos, sentimientos instintivos, piedad, melancolía, incluso sensualidades diversas (Cardero 2009: 17 y 18).

Por otra parte, el santuario es un lugar donde es posible que desaparezca la división entre lo santo y lo profano (*Cfr*. Eliade 1998), es ahí donde lo humano se diviniza y lo divino se humaniza. En este intercambio hipostático radica la sacralidad del santuario. Es un lugar en el cual se da la "Presencia", porque, en última instancia, el santuario es un lugar de encuentro, en el sentido que el personalismo da al término. Según esta corriente, un verdadero encuentro se da cuando se hacen presentes la respectividad y la reciprocidad: "En el encuentro acontece, pues, la superación efectiva del afán poseedor y dominador del yo que en el otro se enfrenta con lo 'inaccesible en cuanto tal'", como lo mencionara Ortega y Gasset.

Además, en la categoría de reciprocidad, aquellos que se encuentran son sujetos del mismo nivel, no existe un deseo de posesión en términos de dominio, sino posesión amorosa; es decir, fundirse el uno en el otro en igualdad de situaciones. El problema es que, en este caso, el otro es lo numinoso, lo absolutamente trascendente. Ello hace tan especial el santuario. El absolutamente otro se asimila a la insignificancia óntica[6] del ser humano que logra llegar a él. Hay un encuentro con lo numinoso, lo sabe

[6] Se ha preferido utilizar este término de acuñación heideggeriana porque refleja mejor lo que quiero dar a entender en este punto. No se trata, en sentido estricto, de que la divinidad se anonade a la insignificancia de todo ser humano —genérica, podría decirse—, lo cual supondría una insignificancia ontológica a la insignificancia de este ser humano en concreto que ha sido capaz de llegar al santuario y de experimentar en él todo lo necesario para el encuentro humano-divino.

el que lo padece, pero no lo pude conceptualizar, sino intuir. Lo pasado en el santuario es privilegio exclusivo de ese lugar y, fuera de él, la trasmisión de lo allí acaecido es siempre imperfecta.

> Pero lo numinoso ha de manifestarse, a su vez, como el resultado de la transformación o de las modificaciones experimentadas por una especie de matriz del despliegue simbólico generada a causa de la reunión, por una parte, del convencimiento generalizado acerca de la existencia de lo absolutamente otro y por otra, de su realidad considerado en sí misma, junto a su influencia sobre nosotros. Es a partir de la creación de dicha matriz que, en un momento dado, puede cristalizarse tal materia simbólica, haciéndolo precisamente en esa forma y figura que constituirían tal vez la mayor parte de lo numinoso primordial (*Cfr.* Eliade 1998: 29).

En todo caso, se puede concluir que lo aprehendido en el santuario conserva el carácter numinoso del ser que lo provoca por medio de su encuentro con el ser humano. Sólo él y Él saben con exactitud lo que ahí ha pasado. Se ha dado una teofanía.

El santuario como lugar de teofanía

Θεοφάνεια significa, literalmente, manifestación de Dios. En Todas las religiones existen momentos de teofanías. La divinidad, lo numinoso, se hace presente y se manifiesta a ciertos personajes especialmente seleccionados en lugares especiales. Desde la *Epopeya de Gilgamesh* (Bulkley 1993: 159-177), pasando por los textos sagrados de la *Tanaj*, el *Nuevo Testamento*, el mormonismo o las tradiciones de oriente, existen lugares donde la divinidad ha manifestado "su rostro".

Por su puesto, como se decía anteriormente, cuando esto sucede no todo lo que acontece en la teofanía es humanamente transmisible. Por ello, las características son recurrentes en los símbolos oníricos, psicológicos e iconográficos que las acompañan: lo alto de la montaña, la oscuridad de la noche, lo terrible del trueno, o la presencia de una nube. Todo ello es signo de que lo que ahí se anuncia, permanece aún en el misterio.

Los relatos de la mayoría de las teofanías confirman el carácter numinoso de lo presenciado, pues llena de terror a los involucrados o a los testigos. Es mejor mantener en un lugar especial, por todos conocidos, pero

accesible a unos cuantos, la manifestación de la divinidad, de modo tal que se guarde el debido respeto a su trascendencia, pero también, y siendo un proceder más humano, que salvaguarde la integridad del universo del mundo de los hombres, amenazada por la portentosa y avasalladora presencia de la divinidad. De ahí la creencia extendida del el peligro de mirar a Dios cara a cara, pues supone la muerte. Ello le pasó a Áryuna frente a Krishna o a Semele con la manifestación de Zeus.

Nada mejor que dichas manifestaciones sean contenidas en el santuario. Las personas esperan encontrar ahí a la divinidad y por eso se preparan mediante prácticas ascéticas y purificadoras que son comunes previas a la realización de las peregrinaciones; lo cual busca garantizar la benevolencia del mundo y las entidades numinosos. Para garantizar este proceso purificatorio, los santuarios se encuentran lejos de los poblados, pues “los peregrinos santifican o purifican parcialmente su existencia por el esfuerzo realizado y los peligros asumidos durante el traslado y viaje desde sus poblaciones de origen” (Montes y Ginéz 2012: 76). Ello les da tiempo y ocasiones de mostrar fortaleza, la cual, debido a lo difícil del viaje y el esfuerzo que supone completarlo, asegurarían, en teoría, un fuerza especial o una dignidad superlativa que sea capaz de soportas la presencia divina.

Estas teofanías son totalmente iluminadoras, tanto, que ciegan. En los albores del cristianismo, esto era ya tratado en los escritos del pseudo Dionisio, pues las teofanías otorgan sabiduría al hombre.

> *Sabiduría* es ver el desbordamiento del amor de Dios, hontanar de lo múltiple por la creación para que el hombre corresponda en extático amor de retorno a la unión con el Uno, mar de felicidad. Unidad, procesión o salida, retorno. El padre por el hijo al hombre; el hombre por el hijo sube al Padre, y el Espíritu, que es el flujo y reflujo de los dos en conjunción, viento que impulsa las aguas río debajo de creación y las devuelve río arriba en santidad hasta la esencia supraesencial del mar de Dios que es Unidad. Este es el hilo que engarza las perlas de todo el *Corpus Dionisiacum* (Carderal 1995: 61).

Pero a ella se llega una vez que el “héroe”, el “vidente”, el “especialista ritual” ha logrado desprenderse de la forma común en la que se llega a pensar de Dios y logrado atreverse a caminar en la aparente nada hasta llegar a la verdadera sabiduría de la teofanía. Así, él propone dos vías de conocimiento de lo divino; la primera es positiva, es decir, consiste en

atribuir a la divinidad, las cualidades de las creaturas que se conocen en este mundo. Este momento, que pseudo Dionisio nombra *kataleptik*η, se vive en las diversas formas religiosas a lo largo de todo el ciclo del año. Corresponde a la vida diaria por medio de la cual uno se forma una imagen de Dios. Pero llega un momento en este ciclo en el cual, la gente del pueblo debe ponerse en camino hacia lugares sagrados.

Del centro de convivencia cotidiano al santuario hay un camino que permite, a la par, purificarse de las debilidades y flaquezas propias del ser humano, pero también del concepto e imagen que de la divinidad se tiene. Los continuos cánticos, rezos, mantras, sacrificios, ayunos, uso de substancias psicotrópicas con fines rituales coadyuvan a pasar a lo que siglos antes Dionisio llamara en *método remotionis*, lo que significa quitar de la conciencia, la imagen y los conceptos que ayudan al ser humano durante el transcurso del ciclo ritual a vivir con sentido. En este momento, que constituye la segunda vía, se descubre que, todo lo que se ha pensado sobre la divinidad es inadecuado y se debe comenzar a quitar esos conceptos.

Es un proceso que purifica, de la misma manera en que un escultor, para hacer una estatua, debe quitar parte de la piedra para que de ella surja la figura esperada. De momento, a fuerza de rituales, aparece la apófansis de la divinidad. Es un aparecer de golpe que ilumina tanto, que ciega. Coloca a los que han hecho el camino de purificación en capacidad de vislumbrar lo numinoso por medio de una teofanía considerada la "luminosa oscuridad del no saber".

> *Mística* significa el admirable descubrimiento del misterio, infinito más que los cielos y los mares. Queda el alma abismada, sin palabras, encantada, y al volver a la tierra su mirada exclama: ¡Nada! Nada como aquello, nada se le parece, es el inefable. *Αποφημι*: yo niego que lo mejor de este mundo se pueda comparar con aquel bien. No, no me digan palabras que no alcanzan la verdad. Déjenme en silencio cantar sus alabanzas. Apofática, mística, silencio vivencial (Dionisio 1995: 369).

"Silencio vivencial", eso son las teofanías en el fondo, un silencio que lleva al ser humano a encontrar un vivencia que se convierte en experiencia; pero toda experiencia es intransmisible, absoluta y completamente personal. Por eso, las teofanías acaecidas en los santuarios son tan inefables. El pueblo se prepara por medio de la peregrinación y sus actividades ascéticas

conexas. Pero, en el fondo, sólo unos cuántos podrán ser iluminados con toda la claridad teofántica, o mejor aún, apofánticas.

En los santuarios, los videntes son comunes, pero no son la norma. Una vez transmitido el mensaje, los videntes vuelven a retornar a la vida diaria, común, cíclica de la comunidad alejada del santuario. Pero la visita ha sido reveladora y dotadora de sentido. El viaje de retorno no es más cansado. Alguien ha visto cara a cara a la divinidad y ha sobrevivido para contarlo, pero lo que cuenta no dice mucho a aquellos que quizás han hecho también el viaje y no han logrado percibir la teofanía.

Marco teórico de interpretación

¿Pero cómo interpretar todos estos datos que se han presentado hasta ahora? ¿Por qué existe una tendencia en todas las culturas por establecer y consagrar ciertos lugares como santuarios, en los términos arriba esclarecidos? Para poder responder a estas interrogantes, es necesario llevar a cabo un estudio, el cual debe recurrir a un marco teórico que los unifique en un entramado de categorías interpretativas. Por ello, acudimos al pensamiento del psicoanalista suizo Carl Gustav Jung.

En sus trabajos y estudios psicoanalíticos, Jung tuvo que hacer frente, lo mismo que su colega Sigmund Freud (Durand 2005),[7] a la existencia de

[7] Freud encabeza un tipo de psicología profunda que puede considerarse reductiva en cuanto al análisis y a la interpretación del símbolo. En ella, el símbolo se considera sólo cómo un síntoma de algo que sucede en el inconsciente; en otras palabras, es un signo. Él considera el símbolo desde la perspectiva de *causa-efecto*. La vida psíquica sigue un estricto determinismo que rige la formación de todo símbolo: la causa general de la actividad psíquica es la libido. En este sentido, la libido se encuentra en el fondo de todo relato onírico. En palabras de Freud, "después de un trabajo de interpretación completo, el sueño se da a conocer como un cumplimiento de deseo"; es decir, un deseo (contenido latente) reprimido (siempre de tipo sexual) conduce al deseo. Éste es censurado y transformado en el sueño donde se construye un relato, tal y como aparece en nuestra conciencia (contenido manifiesto).

Eso es lo que se conoce como el *lenguaje simbólico de los sueños*, que, en el pensamiento freudiano, es interpretable mediante el mecanismo de la "libre asociación". Mediante ella, el paciente debía hacer asociaciones en cada fragmento de su sueño, no importando lo trivial que parecieran. Sin embargo, Freud encontró que frente a algunos fragmentos de sus sueños, a los pacientes les era imposible hacer algún tipo de asociación y permanecían en silencio, no importando los esfuerzos que se realizaran por encontrar asociaciones haciendo largos rodeos. A estos contenidos Freud los llamó símbolos oníricos. De ello se desprende que, para él, los símbolos sean representaciones que no dependen de factores personales. Ellos son signos sustitutivos de temas inconscientes reprimidos que tienen una interpretación fija y, en este sentido, se puede sostener que Freud redujo la fuerza simbólica a ser meramente un mecanismo alegórico, pues una vez identificado aquello que se encuentra detrás del símbolo onírico, éstos carecen de importancia.

representaciones oníricas, las cuales producían en quien las experimentaba, un silencio; es decir, el sujeto no podía referir noticia consciente alguna sobre ellas, ni conceptualizarlas más allá de una mera narración, como si se tratara de un cuento o de una escenificación presenciada, aunque se les invitara a profundizar en ellas. Todo lo anterior le motivó a elaborar una teoría sobre los símbolos. Esta teoría tenía como fundamento la misma narración que hacían sus pacientes sobre los sueños que habían experimentado. Por todo ello, la conceptualización sobre los símbolos es investigada por Jung en estrecha relación con los fenómenos oníricos. Aunque es verdad que, aunque los trabajos y las investigaciones de ambos autores, Freud y Jung, versan sobre el mismo objeto de estudio, no por ello es conveniente obviar las diferencias entre los dos.

Por un lado, en el pensamiento freudiano estas imágenes son consideradas figuras sustitutivas que presentan una cierta afinidad entre el lenguaje sexual y el lenguaje cotidiano y, por lo tanto, ejercen una función más semejante a la de un signo o una alegoría que a lo que es un símbolo. Por otro lado, Jung acusa esta suposición freudiana como eminentemente reduccionista. Primero esclarece la diferencia entre *símbolo* y *signo*. El conjunto de este último no hace "mas que denotar los objetos a los que están vinculados" (Jung 2002: 17). En cambio, en el caso del *símbolo*, éste "representa algo vago, desconocido u oculto para nosotros" (Jung 2002).

Estas diferencias conceptuales explican, también, la diferencia metodológica que existe entre ambos autores al intentar hacer una interpretación de algún síntoma onírico. Los esfuerzos de Freud, por ejemplo, consistían en el intento por encontrar "un código" que permitiera interpretar los símbolos producidos por los sueños y descubrir su verdadero significado sexual, el cual estaba siempre velado al consciente (*Cfr*. Freud 2004). Los trabajos de Jung señalan hacia otro lado. Él sostiene que cada símbolo debe ser interpretado en el contexto de la unidad generada entre el sueño y el sujeto particular que lo soñó, puesto que "no estamos todavía en posesión de ninguna teoría general de los sueños que nos permita, sin riesgo, proceder de una manera deductiva; así como tampoco disponemos de una teoría general del consciente que pueda hacernos llegar a conclusiones por vía de la deducción" (Jung 1992: 41). En la interpretación de los sueños no se debe partir de un conocimiento previo, sino que:

> Es imprescindible observar la regla de presuponer desconocido al principio todo sueño o cualquier parte de él e intentar una interpretación sólo ya después de conocer el contexto, para lo cual se introduce en el texto del sueño, el sentido hallado al establecer el contexto y se intenta comprobar si es posible así una lectura fluida o si surge un sentido satisfactorio (Jung 1992: 42).

Jung no esconde el hecho de ver que este proceder "parece hallarse en franca contradicción con esta forma [refiriéndose al método de interpretación de Freud] sistemática de entender los sueños" (Jung 1992: 42); sin embargo, considera que es la única manera de no sesgar la interpretación que se haga sobre dichos fenómenos. En resumen, se trata de interpretar el sueño a partir del símbolo que es generado y, todo ello, en el contexto particular del individuo de la totalidad de la *psique* (Jung 2011)[8] del soñante (Jung 1992: 65). No existe, pues, una matriz categorial de interpretación única, aun cuando toda interpretación conduzca a unas cuantas estructuras básicas a las que Jung llama *arquetipos*; pero "[a] pesar de que los arquetipos son realidades simbólicas que se repiten en los individuos de diferentes razas y en pueblos de diferentes orígenes, su expresión está siempre dada en el marco de una psique individual" (Hincapié 2008). Así, se llega a un punto donde se hacen presentes estos dos conceptos interconectados en la teoría jungiana: *símbolo* y *arquetipo*. De la elucidación del segundo, se podrá obtener más luz para definir al primero y con ello poder aplicarlo al concepto *santuario*.

Entendiendo el mundo de los símbolos

Según Jung, el ser humano posee dos tipos de pensamiento, el dirigido y el onírico. El primero corresponde a procesos de corte lógico, verbal y analítico, los cuales permiten a cada persona tener una relación adecuada y eficiente con el exterior de sí mismo. El segundo, a saber, el onírico, presenta

[8] En el pensamiento jungiano, la *psiqué* es la totalidad de los fenómenos psíquicos, tanto de la conciencia, como de lo inconsciente, conformando una unidad a la que él denomina *individualidad.* Por eso, ésta se define como "una reunión de los antagonismos".

rasgos fantasiosos, en la medida en que se manifiestan como una sucesión de imágenes que se apartan de la realidad percibida por el primer tipo de pensamiento; además, es subjetivo, y más que recurrir a la comunicación verbal de sus contenidos, utiliza otro tipo de lenguaje: el simbólico.

A Jung le interesa hacer una distinción entre *signo* y *símbolo*: "Según mi modo de ver las cosas, debe establecerse una rigurosa diferenciación entre el concepto de *símbolo* y el concepto de mero *signo*. La significación simbólica y la significación semiótica son completamente distintas" (Jung 1964: 552). El signo posee una comprensión unívoca; es decir, se refiere al objeto directamente. Hace pensar necesariamente en lo que significa. En cambio, el símbolo representa algo de manera vaga, porque su naturaleza completa y última es desconocida o inalcanzable en su totalidad. En otras palabras, el símbolo es la expresión adecuada de todo aquello que se escapa a la categorización conceptual: "El símbolo presupone siempre que la expresión elegida es la mejor designación o la mejor fórmula posible para un estado de cosas relativamente desconocido, pero reconocido como existente o reclamada como tal" (Jung 1964: 553).

Sin embargo, aunque el símbolo se considere "la mejor designación" de un estado de cosas, no significa que sea la única manera de expresar algo. La univocidad es propia del signo. En este sentido, entre más objetos, situaciones, fenómenos significantes existan, se exige un mayor número de significados. En cambio, "El símbolo […] tiene numerosas vertientes análogas, y de cuántas más disponga, tanto más completa y exacta es la imagen que esboza de su objeto" (Jung 1962: 137). En ese último proceso, la pluralidad de sentidos de un símbolo hablará, en el fondo, siempre de una misma cosa. Esto es posible gracias a que se está procesando con el segundo tipo de pensamiento. En cambio, si en vez del pensamiento onírico se recurriera al pensamiento lógico, tal multiplicidad no sería posible.

Ahora bien, dentro de los límites del pensamiento onírico-fantasioso, la imagen simbólica se libera de la característica lineal del pensamiento lógico y permite que el símbolo pueda expresar con mucho más facilidad contenidos, los cuales si fueran considerados lógicamente, aparecerían como contradictorios y, por lo tanto, ininteligibles epistemológicamente e inexistentes ontológicamente. Desde dicha perspectiva se puede entender, más por medio de símbolos, la perfecta conjunción de opuestos explicitada

en la primera parte de este trabajo, al contrario de que se le considere como una contradicción lógica por parte del pensamiento lineal.

> El símbolo [...] De un lado gracias a la forma, expresa algo inconsciente, del otro lado, gracias a la representación, expresa algo consciente; es a la vez sentimiento y pensamiento; conlleva un contenido racional por un lado e irracional por otro; sus raíces colindan con los instintos y sus ramas con las ideas. El símbolo es el *tertium non datur* (tercero desconocido) que une cosa con su opuesta (Hincapié 2008).

Gracias a todas estas características, se consigue que el símbolo reconstruya siempre una totalidad, una unión. De hecho, el mismo significado etimológico de la palabra *símbolo* es altamente iluminador en este sentido. En efecto, en la antigua cultura griega, *sumbolon* hacía referencia a una moneda que se quebraba en dos partes para servir como testigo de un pacto. Las partes resultantes podían coincidir sólo con aquel segmento que formaba parte del original. Así que el símbolo hablaba siempre de esa parte que estaba ausente, pero que se hacía presente en la mente de los contratistas. Las partes las conservaban cada uno de los individuos involucrados en ese pacto. Por ello, Jung considera al símbolo como remitente a una totalidad a la que denominó como proceso de individuación y cuyo principal arquetipo es el *sí mismo*.

Por lo tanto, el símbolo une aquello que está expresado en el pensamiento onírico con eso otro que no está dicho de manera perceptible por el pensamiento lógico. Por eso es que Jung sostiene que "el problema de la formación de los símbolos no puede tratarse en absoluto sin traer a colación los procesos instintivos" (Jung 1962: 241). Pensamiento e instinto quedan así unidos en el símbolo como dos aspectos de una misma realidad "todo instinto tiene dos aspectos, por un lado se lo vivencia como dinámica fisiológica, por otro sus múltiples formas aparecen en la conciencia como imágenes y conexiones de imágenes y desarrollan efectos *numinosos*" (Jung 1970: 156).

Así, se puede determinar que el símbolo arquetípico tiene una naturaleza *psicoide*; es decir, no es de naturaleza meramente psíquica, ni de naturaleza meramente fisiológica. No representan una división, sino un continuo entre ambos elementos de la naturaleza humana (Pérez 1995). En palabras de Jung: "Como la *psique* y la materia están contenidas en uno y el

mismo mundo y además están en contacto permanente y descansan en última instancia sobre factores trascendentales, no sólo existe la posibilidad sino también cierta probabilidad de que materia y *psique* sean dos aspectos de una y la misma cosa" (Jung 1970: 159).

Es en este sentido, los símbolos son, incluso, capaces de constituir algo que hable del *sí mismo* (Jung 2002),[9] arquetipo que hace patente la individualidad. "Es una reunión de los antagonismos […] paradoja absoluta, por cuanto en cualquier relación representa tesis y antítesis y, al mismo tiempo, síntesis" (Jung 1992: 22). Ésta implica la unión de los contrarios y se manifiesta en ella: "La individualidad no sólo es indeterminada, sino que, también, paradójicamente, contiene el carácter de la certeza, incluso de lo único" (Jung 1992: 22). Ella busca la realización de la unicidad del hombre individual; es decir, en medio de aparentes contradicciones, lo que se busca es la unión de los polos presentes en el hombre.

> Sólo con *Mysterium Coniunctionis*, mi psicología se situó definitivamente en la realidad y se cimentó históricamente como un todo. Con ello, mi tarea estaba terminada, mi obra hecha y concluida. En el instante en que logré mi objetivo, accedí a los límites más extremos de lo para mí concebido científicamente, a lo trascendente, la esencia del arquetipo en sí, más allá de lo cual ya no es posible expresar nada más en el aspecto científico (Jung 1999: 262).

Ahora bien, la unión de los contrarios no es, como se ha dicho, perceptible por el pensamiento lógico, lineal, unívoco y, mucho menos comprensible. Es menester para hacerse presente a la conciencia de vehículos multívocos, últimos son suministrados por el pensamiento de tipo onírico. Así, el símbolo demuestra y vela a la vez, habla de lo que es patente y de lo que está ausente (Gadamer 1971).[10] Es capaz de tornar conscientes las reali-

[9] El *sí mismo* es el centro y la totalidad de la psiqué; es capaz de dotar al individuo de coherencia y sentido en medio de la diversidad de contenidos psicológicos por medio de la integración de estos. Por ello es que se considera en el pensamiento jungiano como una imagen arquetípica de la totalidad. Los símbolos de este arquetipo son el círculo, la cuaternidad, el mandala. Es diferente del Ego o del Yo. Jung "lo describe como la totalidad de la psique, para distinguirlo del ego que constituye sólo una parte de la totalidad de la psiqué". Es un factor guía independiente de la personalidad consciente, es un centro regulador capaz de dotar de maduración a la personalidad. Es captable solamente por medio de los sueños. Es el arquetipo principal en el pensamiento jungiano, pues representa el proceso de individuación o maduración de la personalidad.

[10] Gadamer apunta que, para él, el símbolo no anuncia algo que está ausente, sino algo que ha estado

dades existentes en el ser humano, pero que escapan a la lógica tradicional de la no contradicción, sobre la que está fincada la mayoría de la ciencia y filosofía occidental. De esta manera, todo símbolo expresa algo inexpresable por el lenguaje tradicional; pero, por otra parte, es capaz de poner en frente del hombre algo que, de otra manera, pasaría inadvertido. El símbolo es "como el señuelo de un fin más remoto aun para la libido, y que desde este momento actuará sobre él inextinguiblemente, atizando su vida, que avanzará, inflamando ya y sin pausa, en demanda de lejanas metas. Ésta es la vivificante significación específica del símbolo" (Jung 1964: 147).

El arquetipo[11]

Entender qué es un arquetipo supone el manejo de las categorías analizadas anteriormente, pero es Jung quien acuña este término y es él mismo quien da un primer acercamiento. Él sostiene que los arquetipos son "los sedimentos de todas las experiencias de la serie de los antepasados; pero no son estas experiencias mismas" (Jung 1950: 156). En otras palabras, resulta verosímil sostener que el arquetipo es una imagen ancestral, cuyo origen se desvanece y confunde en el mismo origen de la humanidad y que, gracias a él, se configura el inconsciente colectivo (Young-Eisendrath y Dawson 1999: 444). Ellos constituyen, en sí mismos, un bagaje que es heredado de generación en generación; pero, es preciso aclarar, sólo en cuanto forma, no en cuanto contenido: "No afirmo con esto en modo alguno, la herencia de las representaciones, sino solamente la posibilidad de la representación, cosa que es muy distinta" (Jung 1992: 83). Sobre esto conviene hacer varias precisiones.

En primer lugar, Jung llega a la conclusión de la existencia de estas estructuras formales con base en un razonamiento de inducción por analogía: si la ciencia ha demostrado que las conductas conducentes a la realización de actividades vitales para cualquier especie son heredadas de cierta

siempre presente, pero que no sido percibido como tal, en la medida que la cotidianidad convierte en menos perceptible lo que siempre está ahí. *Cfr*. Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1971.

[11] Jung reconoce que el término *arquetipo* no es de su autoría, sino que ya ha sido utilizado antes que él en varios campos. Filosóficamente aparece, según él, en las obras de Cicerón, Plinio y en Nietzsche; pero también forma parte del bagaje teórico de psicólogos como Adolf Bastain y de algunos literatos franceses como Hubert, Mauss y Lévy-Bruhl.

manera, es posible[12] suponer que lo mismo suceda en el hombre. Si esto es verdad, se debe considerar el hecho de que una de las actividades vitales humanas más importantes es la conducta psíquica; por lo tanto, es probable que ésta también sea heredada:

> A ningún biólogo se le ocurrirá afirmar que cada individuo que nace vuelve a adquirir nuevamente su modo de comportamiento. Antes bien, es probable que si el pájaro tejedor, una vez llegado a determinada edad, construye siempre su nido, eso se debe a que es un pájaro tejedor y no un conejo. Del mismo modo, también es probable que un hombre nazca con un modo humano de conducta y no con el de un hipopótamo o con ninguno. De su conducta característica también forma parte su fenomenología psíquica, que es diferente de la de un pájaro o de la de un cuadrúpedo. Los arquetipos son formas típicas de conducta que, cuando llegan a ser conscientes, se manifiestan como representaciones, al igual de todo lo que llega a ser contenido de conciencia (Jung 1970: 173).

Así que la existencia de los arquetipos está lógicamente fundada en la posibilidad de que ello ocurra para evitar a la especie humana una pérdida innecesaria de tiempo, tal como sucede en cualquier especie en otras actividades vitales. Por otro lado, lo que es heredado, como se ha visto, no es el contenido en sí de la experiencia vital o la imagen de la que hablaba Polly Young-Eisendrath. Ese contenido, en tanto que experiencia, es personal e intransmisible; la estructura aptitudinal que permite configurar la realidad en torno a arquetipos. En otras palabras, el hombre no hereda el contenido psíquico de sus antepasados, sino la estructura formal que le permitiera elaborar el suyo propio.

Esto conduce a la segunda consideración. Un arquetipo es sólo una estructura formal vacía: “El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada *a priori* de la forma de representación” (Jung 1970: 74), por lo que no implica un contenido específico, pero sí que el contenido que llegase a llenar esta estructura presentará características similares, aunque no idénticas, formal-

[12] La característica principal del tipo de argumentación por analogía es, precisamente, el hecho de que sus conclusiones no son apodícticas, sino problemáticas; es decir, no son conclusiones necesarias en todo tiempo e hipótesis, sino meramente posibles. Al fin, el psicoanálisis es una teoría, o conjunto de ellas, con alto grado de plausibilidad; pero si el método que lo origina es la inducción por analogía, sus conclusiones siempre conservará el carácter de posibilidad.

mente hablando. Piénsese en la importancia que esto reviste en el estudio del fenómeno de los santuarios. Por ello, es posible hablar de una serie de arquetipos básicos presentes en varias culturas. El listado que se realiza a continuación no es exhaustivo, sino meramente indicativo: Nacimiento, Muerte, *Puer aeternus* (Jung 2002), Dios, El viejo sabio, Cuaternidad (Jung 1999), Mandala, Trickster (Jung 2002: 239-240), Padre, Madre, Héroe. A esta lista habría que añadir otros que poseen una fuerte carga emocional, como lo son las series numéricas o un amigo traidor y que también constituyen una constante en las formas religiosas, míticas y oníricas. Jung suma a esta lista de arquetipos los conceptos de *ánima, ánimus, sombra*, *persona*, *sí-mismo* (Jung 2008), etcétera, lo importante es reconocer que:

> Hay tantos arquetipos como situaciones típicas en la vida. Una repetición interminable ha grabado esas experiencias en nuestra constitución psíquica, no en forma de imágenes llenas de contenido, sino al principio casi únicamente como *formas sin contenido*, que representan la mera posibilidad de un cierto tipo de percepción (Jung en Retamales 2008).

Esta forma vacía se llena, a la vez, por medio de una representación y por una carga energética, a la cual Jung identifica con la libido; pero, a diferencia del pensamiento freudiano, ésta no es específicamente de tipo sexual, sino la energía básica de cualquier organismo vivo. "Así, estas imágenes no las hemos de figurar como exentas de contenido y, por ende, inconscientes. El contenido, la influencia y el estado consciente no lo alcanzan sino luego, al tropezar con hechos empíricos que, al dar en la predisposición inconsciente infunden vida" (Jung 1950: 156).

En resumen, ¿cómo es que se produce un arquetipo? ¿Cómo se llega de él al símbolo? Esto sucede en cuatro pasos (Jacobi 1983). Los primeros dos constituyen la conformación del arquetipo como tal y los últimos dos a la elaboración simbólica propiamente dicha.

Primero, existe un elemento que potencialmente puede ser cargado de significación. Éste es el inconsciente colectivo, el cual funciona como base para la producción de un arquetipo. Para entender éste, se debe considerar la concepción jungiana de la *Psique*, que se encuentra conformada por el consciente y el inconsciente personal. Se trata del inconsciente estudiado por Freud. Pero además de él, Jung postula el *inconsciente colectivo*, al cual define como:

> Todo menos un sistema aislado y personal. Es objetividad, ancha como el mundo y abierta al mundo. Yo soy el objeto de todos los sujetos, en perfecta inversión de mi consciencia habitual, donde soy siempre sujeto que *tiene* objetos. Allí estoy en la más inmediata e íntima unión con el mundo, unido hasta tal punto que olvido demasiado fácilmente quien soy en realidad. «Perdido en sí mismo» es una frase adecuada para designar ese estado. Pero ese «mismo» es el mundo, o un mundo cuando puede verlo, una consciencia. Por eso hay que saber quién se es (Jung 1970: 21).

Desde esta perspectiva, el inconsciente colectivo se define como la existencia de contenidos psíquicos inconscientes comunes a toda la humanidad que no responden a una experiencia personal particular y que son transmisibles por herencia. No se trata de instintos, sino de contenidos psíquicos (Jung 1970: 25). Dichos contenidos pueden variar en sus elementos accidentales, pero formalmente permanecen idénticos en medio de muchas formas culturales.

El segundo momento de la conformación de un arquetipo es la aparición inesperada de un suplemento de energía que impulsa la actividad. Esto puede ser un sueño, un momento de especial tensión emocional, un profundo estado de meditación y contemplación. En cualquiera de estos casos, se presenta un incremento de energía que activa este inconsciente colectivo.

En un tercer momento, la carga energética extra en el contenido psíquico provoca que el arquetipo recién formado sea atraído hacia la conciencia, aunque continúa siendo inconsciente el contenido energético del mismo. Finalmente, como cuarto momento, cuando el arquetipo entra en contacto con la conciencia, podría seguir dos caminos: o puede manifestarse en el plano biológico o puede hacerlo en el plano espiritual como una imagen o idea. A esto último se le conoce como símbolo. Tal imbricación ha conducido a que en el vocabulario jungiano se consideren como sinónimos arquetipo y símbolo. El hecho es que, en su pensamiento, el símbolo es expresión del arquetipo, el cual, a su vez, como se ha dicho, es una estructura vacía fundada en el inconsciente colectivo (Ortiz 2012).

Arquetipos de los santuarios

Todo lo anterior es evidente en los lugares sagrados conocidos como santuarios. En efecto, en ellos se encuentra contenido un conjunto de imágenes que tienen su origen en el recóndito mundo del inconsciente, tanto individual, como colectivo, retomando arquetipos en su construcción. El objetivo de esta sección es analizar los principales símbolos arquetípicos presentes en los santuarios.

> Muchos de los santuarios se encuentran en la cumbre de una montaña; es el caso de El Carmelo, Montserrat, Guadalupe, "el monte Meru de los hindúes, el Haraberezaiti de los iranios, Tabor de los israelitas, Himingbjor de los germánicos, etc. También los templos-montana, cual el Borobudur, los zigurat mesopotámicos o los teocallis precolombinos" (Cirlot 1992: 308), por mencionar sólo algunos. Y es que:
>
> La montaña cósmica figura entre las imágenes que expresan el vínculo entre el Cielo y la Tierra constituyéndose en un símbolo del universo, en un espacio privilegiado, en un mundo cerrado, santificado, donde los hombres se podían reunir periódicamente para restablecer por la meditación la armonía con el mundo como partícipes de los misterios de la vida y de la fecundidad cósmica. Se venera una montaña porque es sagrada y no porque sea montaña (Quevedo y Durán 1992: 194).

Es, pues, en la montaña, el lugar donde se produce el encuentro entre lo divino y lo humano, debido a sus propias características físicas: "La diferencia de significaciones atribuidas al simbolismo de la montaña deriva, más que de multiplicidad de sentido, del valor de los componentes esenciales de la idea de montaña: altura, verticalidad, masa, forma" (Cirlot 1992: 108).

Aunque existen varios intentos de interpretación de este símbolo, el que más repercusión tiene entre los autores es el de eje que une con el mundo transhumano. La misma altura natural de la montaña parece que acerca a quien se atreve a escalarla a las altas esferas celestes. Por eso es tan socorrido en todas las culturas.

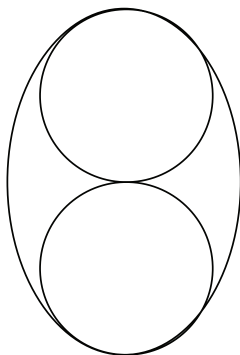
Por otra parte, la montaña, al ser un elemento geográfico de gran magnitud, puede presentar visiblemente la dualidad propia de la *coniunctio oppositorum*. Por un lado, puede darle el sol y, por lo tanto, estar iluminada; mientras que por otro, estarán presentes las sombras por efecto mismo del

cuerpo. Luz y tinieblas permiten pensar en vida y muerte, salud y enfermedad, sabiduría e ignorancia.

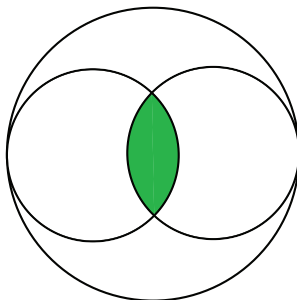
Añádase que la montaña asemeja una mandorla, que es otro símbolo referente a la divinidad. En otra parte he sostenido que entre las representaciones de lo divino se encuentra éste, que es representativo en la iconografía de la temprana Edad Media.

Mandorla deriva del italiano y significa almendra. Esto indica ya a qué símbolo religioso nos referimos: a ese halo oval que circunda las imágenes sagradas. Pero lo importante es determinar por qué es común en las representaciones de la divinidad.

La mandorla resulta de la construcción geométrica de una elipse. En todas ellas se pueden localizar dos centros; por lo tanto, se puede hablar de que surge de la unión de dos círculos. La primera manera de construir una mandorla es intentar circunscribir la periferia de dos círculos superpuestos, de lo que resulta una elipse:



Una segunda manera de conseguir una mandorla es intersecar los dos círculos originales:



En ambos casos obtenemos una elipse que une dos círculos. Pero ¿por qué este elemento es tan importante en las representaciones de lo divino de la época antigua y medieval? Tendremos que reflexionar desde la cosmovisión que dio origen a ello: el platonismo y el neoplatonismo. Para estas corrientes de pensamiento existen dos realidades: el mundo de lo espiritual y el mundo de lo material. En toda forma de dualismo, es necesario un puente que una las dos realidades cósmicas. Unas veces se trata de una entidad inteligible y metafísica, como en el caso de Filón de Alejandría, quien propone la existencia del *logos* de Dios; otras veces se trata de una entidad menor en importancia, como es la figura del demiurgo en los textos platónicos.

Pero el problema surge cuando se intenta hacer una representación gráfica de estos conceptos. ¿Cómo plasmar en artes plásticas la existencia de este puente ontológico que une dos dimensiones? La respuesta que encontraron los artistas antiguos y medievales es encerrar en una elipse la imagen de aquél que funge como puente. La construcción geométrica de la elipse que se ha indicado más arriba facilita este propósito. Uno en los círculos es la representación del mundo de lo espiritual; el otro, del mundo material. La mandorla es el puente que se requiere para llenar el vacío que deja este hueco metafísico y que, de otra manera, daría pie a un universo que resultaría inexplicablemente inestable.



Mandorla, en http://www.lafronteradelduero.com/Paginas/glosario/mandorla/mandorla.html

En esta imagen podemos ver cómo el santo sostiene al Hijo de Dios, quien es, al mismo tiempo, hombre y Dios; es decir, el puente entre el mundo de lo divino y lo humano. Como puede observarse, el marco en que se encuentra el trono del santo forma una elipse. Es, por lo tanto, un ejemplo de mandorla.



Jesucristo, arte románico, en https://www.pinterest.es/joshuatakchi/romanesque-art/

En este segundo ejemplo, aunque la mandorla como tal no se encuentra señalada gráficamente, se insinúa si tomamos en cuenta una línea que vaya desde la aureola que corona la cabeza de la imagen de Jesucristo, que pase por la mano que bendice y de ahí al estrado de sus pies. Es prácticamente imposible, si se ha seguido con atención la explicación que se ha hecho sobre la construcción geométrica de una elipse, no percatarse de que la figura divina representada en la imagen en cuestión se encuentra uniendo los dos universos, marcadamente expresados en los dos círculos que le sirven de trono.

Así, lo que conceptualmente implicaba un esfuerzo considerable de captación, gráficamente queda resuelto en el uso cotidiano de la mandorla.

Ahora bien, desde la perspectiva del espectador, supóngase que el sol alumbra por detrás de la montaña. Entonces, éste verá un halo luminoso con cierta forma oval que se le presenta y le hará intuir realidades trascendentes y considerar sagrado ese lugar.

> Desde el horizonte cósmico, la perspectiva del salmista se restringe al microcosmos de Sión, "el monte del Señor". Nos encontramos ahora en el segundo cuadro del salmo (vv. 3-6). Estamos ante el templo de Jerusalén. La procesión de los fieles dirige a los custodios de la puerta santa una pregunta de ingreso: «¿Quién puede subir al monte del Señor? ¿Quién puede estar en el recinto sacro?». Los sacerdotes —como acontece también en algunos otros textos bíblicos llamados por los estudiosos *liturgias de ingreso*— (*Cfr.* Sal 14, Is 33 y 14-16, Mi 6 y 6-8), responden enumerando las condiciones para poder acceder a la comunión con el Señor en el culto. No se trata de normas meramente rituales y exteriores, que es preciso observar, sino de compromisos morales y existenciales, que es necesario practicar. Es casi un examen de conciencia o un acto penitencial que precede la celebración litúrgica (Juan Pablo II 2001).

Finalmente, la referencia a un lugar elevado supone ya la preconsciencia de que en dicho lugar, el ser humano podrá elevarse de este mundo terreno a uno más etéreo, como parece ser el mismo aire en lo alto de la montaña.

Cueva

La presencia de lo numinoso se encuentra también representado en las cavernas unida siempre al símbolo de la montaña, como lo ha hecho ya notar Cirlot (1992: 160). Ambas realidades geográficas son aptas para ello, pues mueven al ser humano a otro nivel, sea arriba o sea abajo. En cualquiera de los casos, existe algo de oculto. Las oquedades de la tierra presentan un lugar perfecto para servir de santuario, pues así como la montaña representaba el ascenso a lo numinoso, las cuevas permiten recordar el inicio ancestral. Se trata de regresar al inicio de la existencia propia, sí, pero también de toda existencia.

Es en este sentido que se presenta como la parte femenina de la divinidad. La diferenciación sexual es propia de los animales de esta tierra,[13] no

[13] Por supuesto, entendidos estos como los animales visibles de esta tierra que se reproducen por partenogénesis. En los inicios de la humanidad, la existencia de criaturas vivientes que se reprodujeran de manera asexual, era un fenómeno desconocido e inconcebible. Los mismos gnósticos aplican esta característica al eón inferior, que es el productor o arquitecto del mundo material, llamado Kéroma. En el Pléroma; es decir, en el mundo no material e inteligible, todos los eones presentan dualidad masculino-femenina. En estas tradiciones, el eón inferior fue concebido sin concurso de varón. Tertuliano es claro en este sentido. Criticando a los valentinianos, sostiene:"Pero algunos soñaron de otro modo el éxito y la restitución para Sofía: después de los inútiles esfuerzo y deyección de su deformada

de la divinidad y tampoco del universo. En ellos existe siempre la dualidad masculino-femenina. La cueva representa la matriz generadora de vida, un acceso al útero de la tierra a lo insondable del nacimiento.

> La cueva, dotada en sí de simbolismo femenino, parece recibir un símbolo masculino compensatorio, de ser cierto el equilibrio de pares de principios (activo-pasivo) indicado por la señora Lamming-Emperaire en su Signification de VArt Parietal. De hecho, así sucede con frecuencia, pero, en realidad, las obras pictóricas integran símbolos femeninos (mujer, bisonte, representaciones esquemáticas de cabañas, heridas, redes, cuadrados, rombos, etc.) y masculinos (caballo, fieras, arpones, azagayas, etc.). De este modo, la cueva pintada es un santuario que acoge símbolos que explican y refuerzan su propio simbolismo (Cirlot 1992: 160).

Pero, por separado, la cueva es la entrada al mundo de lo femenino que, desde la más remota antigüedad, ha representado "la profundidad, noche, sombra, interioridad, naturaleza, tierra, calor, sentimiento pasión, caos, vitalidad, receptividad, suavidad, reposo, conservación, defensa, etc." (Bozal 1998: 97). Lo cual permite una relación connatural con la diosa madre.

Así, no es de extrañar que existan santuarios en cavernas, cuevas y horadaciones geográficas repartidas a lo largo del mundo, casi todas ellas dedicadas al culto de la fertilidad en su aspecto femenino. Entrar en estos santuarios, pues, supone un volver al "vientre de la madre" y esperar volver a la vida, en sentido místico, metafórico o real. Recuérdese, por ejemplo, el mito de Orfeo y Eurídice, o la costumbre de enterrar a los muertos en vez de acelerar su descomposición por medio de la cremación.

Existe una costumbre entre los monjes orientales de pasar largos periodos de tiempo en cuevas, donde los monjes, después de encontrar nueva luz en su vida, salen de ellas como "renacidos". La gente espera ansiosa

---

esperanza (creo que con palidez, con pobreza y negligencia, en verdad era no menos castigada que abandonada por padre denegado); luego, en aquella tristeza profunda, procreó y concibió una hembra de ella misma sola sin ninguna operación de conyugo. ¿Es esto un milagro? También es por suerte de la gallina parir de suyo, y también dicen que los buitres tan sólo son hembras. Y sin embargo, es madre sin macho y teme que se le daría también un final prematuro a sus últimos días". Este producto es calificado, posteriormente, como "engendro abortivo"; es decir, no es considerado como un eón con todos sus derechos y, por lo tanto, es imposible que su existencia anómala conviva con la perfección del mundo pleromático. De ahí que sea castigado junto con su madre a vivir el abismo de cosas keromático. Aunque posteriormente su madre sea perdonada y devuelta al Pléroma, este producto permanecerá siempre en el kéroma (mundo material), por la ausencia de la *coniunctio oppositrum*.

estos viajes al inframundo, pero, al igual que en todos los santuarios, sólo algunos cuantos son dignos de recibir los beneficios de esta teofanía: "The Word Mother touches the deepest springs of human feeling. As the earliest and clung by child itself with the heart-strings of the man even to his lasts day" (Carpenter 2010: 114).

Por ello, no es de extrañar que los principales signos tipológicos de la antiquísima Astarte (Ishtar), la gran diosa de la Babilonia, aparezcan con frecuencia en las religiones de otros mitos: Cibeles, Deméter, Diana-Artemisa, Venus-Afrodita, Danna-Anna. Para todas ellas fueron creados, en su cultura respectiva, unos ritos específicos que hacen significativo la función de la feminidad en el universo y el grado de estimación que sobre tal tenían. Se trata, pues, de un proceso sacralización de la procreación en todas sus manifestaciones: "What we can affirm is the importance of the sexual component in the worship of this mother goddess. This importance is justified by the fact that the goddess was considered the source of all life, thus emphasizing her sexual activity" (Markale 1997: 10). Por todo ello, es fácil concluir que existe una relación más profunda entre lo sagrado y lo sexual.

Esto, en el pensamiento de Jung, se debe a un proceso psicológico. En él existe un elemento simbólico llamado la sombra. Mediante ella, que es la representación femenina de cada uno, el hombre se hace consciente incluso de los elementos que son considerados como negativos y que en estados normales de procesamiento mental pasarían desapercibidos, precisamente por su cualidad negativa. Pero con la aparición de *la sombra*, se descubre "la responsabilidad de todo nuestro ser, nuestros lados buenos y malos, nuestro superior, así como las funciones inferiores" (VladoSlôk). Y es que *la sombra* representa, como hemos visto, la parte no reconocida, inconsciente y negada de la realidad humana, características propias de la diosa Madre, de ahí que produzca un estado desgarrado y dividido en el hombre que la reconoce.

> El autoconocimiento es una aventura que nos lleva ahora de forma inesperada y profunda. Incluso un conocimiento global moderado de la sombra puede causar una gran confusión y la obscuridad mental, ya que da lugar a problemas de personalidad que uno nunca había imaginado antes a la distancia [...] Evaluar correctamente el peligro psíquico en que se encontraba, por lo que es de suma importancia para [el especialista] tener un familiar favorable como ayudante en

> su trabajo, y al mismo tiempo para dedicarse con diligencia al ejercicio espiritual de la oración, todo esto para cumplir con eficacia las consecuencias de la colisión entre conciencia y la obscuridad de la sombra (VladoSlôk).

La cristiandad pareciera ser una excepción a este sentido de la complementariedad entre lo masculino y lo femenino, pues propone una sola divinidad, conocida como *Padre*. Pero debe recordarse que la presencia de esta misma divinidad entre los hombres fue posible sólo por la cooperación de un principio femenino: la Virgen María. De tal manera que, el ciclo completo del dogma cristiano, se complementa con esta figura femenina. El santuario de Lourdes en Francia es ejemplo claro de esto.

El dogma de la Asunción de María supondría en el pensamiento junguiano, el éxito inconsciente de dos mil años de humanidad que se revelaba a seguir con la idea de una única divinidad (Jung 2011). Y aunque el cristianismo no considera a María como diosa, al permitirle la entrada triunfal al cielo, el desequilibrio cósmico ha desaparecido y se ha producido la sizigia o hierogamia, y los opuestos se encuentran otra vez reunidos.

Fuentes de agua y cruce de caminos

Muy relacionada con la vida manifestada en las montañas y en las cuevas, se encuentran las fuentes de agua; es decir, los manantiales, ojos de agua, cenotes, oasis. En otras palabras, el agua naciente, más que un elemento, como en el caso de la Estigia, donde el agua por la que juran los dioses es considerada símbolo de vida, es un lugar geográfico idóneo para fundar un santuario; por "su significación (agua en surgimiento) simboliza la fuerza vital del hombre y de todas las sustancias. Por ello, la iconografía artística presenta con gran frecuencia el motivo de la fuente mística; se encuentra también en el mitraísmo; una inscripción votiva canónica dice: fonti perenni" (Cirlot 1992: 21).

Cuando la fuente es artificial, no desaparece este simbolismo. Piénsese en la arquitectura propia de los claustros de los conventos y su patio central, donde se encuentra una fuente. En el fondo, siguiendo a Cirlot (1992), éste es el meollo. La fuente es el centro. Así lo demuestra la imagen bíblica del jardín del Edén, del cual emanaban cuatros ríos: el Pisón, el Gihón, el

Tigris y el Éufrates; cada uno señalando los cuatro puntos cardinales, pero todos ellos brotando de una única fuente.

Véase cómo este símbolo resume lo dicho hasta ahora en esta interpretación simbólica de los santuarios. Con la inserción de María en el cielo, se conforma lo que Jung llama la *cuaternidad*. Ahora, la fuente es un centro del cual mana la fuerza vital hacia los cuatro puntos cardinales. La fuente, como centro del cuatro es una hierofanía *per se*. Cuando no hay agua, lo es el cruce de caminos a partir del cual se forma una cruz. Los símbolos de cuaternidad, cruz, cuadrado y cuatro están inmersos en los arquetipos en los cuales se funda la explicación de por qué existen santuarios en estos lugares. Pero ¿por qué el cuatro es tan importante?

Al igual que la cueva en lo geográfico, en la serie de los números naturales, el cuatro representa un retorno a la unidad originaria fundante. Ello está ya presente en la escuela pitagórica en el símbolo del tetraktys sagrado. Éste es el resultado de la suma de los primeros cuatro números: 1 + 2 + 3 + 4 = 10; ahora bien, la suma de los guarismos del 10, a saber, 1 + 0 da como resultado, nuevamente, 1 (Gen 2, 10). Y ello es importante porque "el 10 tiene el sentido de la totalidad, de final, de retorno a la unidad, finalizando el ciclo de los nueve primeros números. Para los pitagóricos es la santa tetraktys, el más sagrado de los números por simbolizar la creación universal, fuente y raíz de la eterna naturaleza; y si todo deriva de ella, todo vuelve a ella, es pues imagen de la *totalidad en movimiento*" (Vázquez). Aunque este retorno a la unidad es claro para aquellos que manejamos los números arábigos, la referencia simbólica no sería del todo clara si, por ejemplo, estuviéramos utilizando las formas de numeración griega, romana o hebrea, donde los números son representados por letras. Lo importante es el concepto numérico: 1, 4, 10...

Así, si el 10 es el resultado de la suma de los cuatro primeros números; entonces, de alguna manera, el poder creador universal debe estar ya presente en ellos, en otras palabras, el 10 sólo tiene sentido en la medida que toma su poder simbólico del 4.

> La orientación total del hombre exige… un triple acuerdo: la orientación del sujeto animal en relación a sí mismo, la orientación espacial en relación a los puntos cardinales terrestres; la orientación temporal en fin, en relación a los puntos cardinales celestes. La orientación

> espacial se articula sobre los ejes Este-Oeste, marcado por las salidas y puestas del sol. La orientación temporal se articula sobre el eje de rotación del mundo, a la vez Sur-Norte y abajo-arriba. El cruce de ambos ejes mayores realiza la cruz de orientación total (Chevalier 1986: 362).

Si se usa la cruz como elemento de división espacial, surge el cuadrado, que a todas luces es otro símbolo que tiene que ver con el cuatro. Éste es el símbolo de la tierra y del universo creado, en contraposición del universo inmaterial cuya representación numérica es el tres. Por ello, no es raro el hecho constatable en diversos espacios sagrados, muchos de los cuales adoptan la forma cuadrangular, ya que el cuadrado y el cuatro comparten la misma simbólica (Chevalier 1986: 371), presentándose como símbolo de la perfección divina y, a la vez, del mundo fundado en la materia.

A partir de los cuatro dígitos del tetraktys sagrado, pueden surgir otros números sagrados. Ya se ha visto que, si se suman, dan como resultado 10. El 1, según las tesis pitagóricas, es principio femenino, el 2, masculino. Restan el 3, que representa, como se ha dicho, el mundo espiritual, y el 4, el mundo material; recuérdese cómo Empédocles sostiene los cuatro elementos. Ahora bien, si se suman estos dos últimos dígitos, el resultado es 7, número a todas luces sagrado. Pero si en lugar de sumar, se multiplican, el resultado es 12.

El 12 está presente en varias tradiciones religiosas: los 12 signos del zodiaco, los 12 hijos de Jacob que dan origen a las 12 tribus de Israel, los doce apóstoles, los doce caballeros de la mesa redonda del ciclo artúrico.

La forma de cruz de los santuarios, a veces el número de columnas que los sostienen, el número de entradas de luz, el altar o la fuente al centro de ellos, todo habla de una visión teofántica de la cuaternidad, porque "desde épocas vecinas de la prehistoria, el 4 se utilizó para significar lo sólido, lo tangible, lo sensible. Su relación con la cruz hace de él un símbolo incomparable de plenitud, de universalidad; un símbolo totalizador" (Chevalier 1986: 380).

Esta teoría, sobre el hecho de que el número cuatro representa el fundamento de la realidad e indica la fuerza creadora universal, la cual tiende a ir más allá de los límites, está avalada en muchas otras religiones. El tetragramatón correspondiente al nombre de la divinidad y los nombres de Adán y Eva, en arameo, son indicio de ello en la cultura judía. En este sen-

tido, habría que entender la descripción que se hace del Edén o los relatos prebíblicos sumerios y asirios, incluso la descripción que de la legendaria Atlántida hace Platón (Critias 113a-115c). Lo mismo habría que decir de los otros símbolos pertenecientes a diversas religiones.

Esta realidad también es clara en las construcciones cristianas, donde la cúpula principal de las iglesias tradicionales se encuentra sustentada por pilares en los que se suelen representar las cuatro figuras teromórficas mencionadas en textos apocalípticos hebreos. Esta cúpula se encuentra cubriendo la parte más sagrada: el ábside. Bajo la cúpula del ábside se realiza, una y otra vez, el ritual en el cual, la divinidad se hace presente. De una u otra forma se trata, como lo dijera Eliade, de la rememoración de un mito fundacional. En efecto, según la teología cristiana, el sacrifico eucarístico, el bautismo y otros ritos son el punto de inicio de nueva alianza que puede entenderse como una nueva creación, y ellos se realizan al cobijo de representaciones que incluyen la presencia del número 4. Ello convierte en sangrado ese recinto o tierra y están dadas las características para que se considere un santuario.

Conclusiones

Todo lo que se ha dicho hasta ahora puede aplicarse muy bien al estudio interdisciplinar de los santuarios de las diversas religiones y culturas. En todos ellos se encuentra la necesidad de comenzar un camino, una peregrinación, la mayoría de las veces en comunidad. Es el representativo social o, en algunos casos, la totalidad de la comunidad la que ha de sortear el cansancio, los peligros, los gastos que supone el ponerse en camino hacia los santuarios.

Lo dicho hasta ahora es lo siguiente: estos lugares generan su sacralidad por medio de mitos que explican por qué son importantes. Casi siempre está presente en su historia un gran trabajo o el sufrimiento de algún héroe, real o mítico y la peregrinación hacia ellos. Estos lugares se encuentran en lo alto de una montaña, en una horadación terráquea, en un manantial, en un ojo de agua, en el cruce de caminos. Son lugares donde las teofanías o, en su defecto, las hierofanías, si no frecuentes, al menos son esperadas

como algo propio de ese lugar y posibles sólo en ellos. Además, centrar las actividades del ciclo anual, civil y religioso los dota de sentido.

En los santuarios, los símbolos de la divinidad, de lo numinoso y lo sagrado están presentes o, en la narración, o en las construcciones o reformas arquitectónicas que se realizan en torno a ellos. A veces sólo es un reacomodo de piedras y otros objetos, otros son el reflejo del cielo en la tierra, en otras ocasiones son elementos simbólicos mucho más abstractos y elaborados; todos ellos con base en los arquetipos más comunes.

Presento, a continuación, una lista de los principales santuarios del centro de Europa, sobre todo de España, que están vigentes antes o, al menos, desde la Edad Media, como santuarios católicos, pero muchos de ellos tienen una historia anterior como lugares santos, incluso desde la Prehistoria. La lista no es exhaustiva, por las obvias limitaciones de tiempo y espacio, pero bastará para concluir la verosimilitud de la teoría planteada a lo largo de este ensayo. Aparecen todos ellos en orden alfabético.

SANTUARIO	DESCRIPCIÓN	ANTIGÜEDAD	ELEMENTO ARQUETÍPICO
Asís. Monte Alverna	Se trata de un promontorio rocoso aislado que originalmente formaba parte de los Apeninos. Su altura máxima es de 1mil 283 metros; sin embargo, el santuario se encuentra más abajo, a 1128 m.	El santuario se fundó en 1260, cuando iniciaron las obras de construcción de las iglesias de Nuestra Señora de los Ángeles y la Capilla de los Estigmas.	Montaña Elemento masculino Lugar de Hierofanía
Basílica de nuestra Señora de la Cabeza	Se trata de un santuario localizado en el parque natural de la sierra de Andújar. Se venera a la Virgen.	La construcción del santuario comenzó en 1287 y finalizó en 1304. Existe referencia de romería desde el siglo xv.	Montaña. Hierofanía.

Ermita de Santa Elena (Biescas)	Localizada en Biescas (Huesca, España). El templo ocupa un promontorio que se asoma a la faz de santa Elena, congosto, accidente geográfico por la erosión provocada por las aguas del río Gállego. Allí se ubica la fuente La Gloriosa, cuyas aguas forman una cascada que surge desde el templo principal. También es importante la cueva abierta, donde, según la leyenda, se ocultó la reina santa Elena.	Ocupa un lugar sagrado, desde la Prehistoria, así lo indican los de dólmenes (mesa sagrada monolítica).	Montaña Fuente de Agua Cavernas
Fátima	Templo del sigo XX localizado en una región de Portugal relacionada a mitos cristianos y moros.	Las apariciones de la Virgen en 1917 a tres jóvenes pastores, convirtieron a Fátima en el primer lugar de peregrinaje de Portugal; sin embargo, su historia se remonta a 1158, cuando, según la tradición, una mora se convierte al cristianismo después de ser raptada por un templario.	Cueva Hierogamia
Loyola	La cueva es una gruta natural que mira hacia Montserrat.	En 1522, san Ignacio vivió ahí 11 meses de ayuno y oración. En 1603, se construyó la primera capilla.	Cueva Montaña Hierofanía
Montserrat	El santuario se sitúa en un monasterio benedictino en la montaña de Montserrat, la cual se encuentra cerca de Barcelona.	Virgen negra descubierta en el siglo IX.	Montaña Virgen Madre Hierogamia

Santiago de Compostela	Se localiza en la región de la Coruña, Santiago de Compostela. Con Roma y Jerusalén es uno de los tres grandes lugares de peregrinación cristiana que hunde sus raíces en el tiempo. La peregrinación a Santiago sigue la ruta de la Vía Láctea, lo que permite comunicar a España con el resto de Europa.	Pelayo "descubre", gracias a unas luces en el cielo, los restos del apóstol Santiago.	Bóveda celeste (mundo pleromático) reproducida en la esfera terrestre (mundo keromático).
Santuario de la Virgen de Lugás	Se encuentra en una colina en Oviedo, Asturias, entre los ríos Viacava y Españadal.	Principios del siglo XI.	Diosa Madre Fuente de agua Montaña
Santuario de la Virgen del Monte	Se encuentra en Bolaños, en un valle que se forma en medio de las montañas. La región se encontraba regada por las aguas del arroyo de los Cuetos, el cual se encuentra prácticamente seco en temporada de estiaje, pero por el que corre el agua que nutre los campos en época de siembra.	Siglo XIII.	Valle (otra expresión del útero) Montaña Fuente de agua
Santuario de Nuestra Señora de Bellmunt	Se encuentra en la cima de la sierra de Bellmunt, en el cruce de caminos que conducen a las ciudades de Segovia y Valladolid, a 1246 metros.	Existe una referencia religiosa ligada a este lugar desde 1247.	Montaña Cruce de caminos Diosa Madre

Santuario de Nuestra Señora de la Sierra	Enclavado en el municipio de Montblanc, en la cuenca de Barberá, en lo alto del cerro de La Serra.	En el siglo xv, fue el segundo santuario con más peregrinos de Cataluña, aunque existen documentos de la existencia de un castillo en esa región desde principios del siglo xi.	Diosa Madre Fertilidad

En todos los lugares citados se encuentra presente, al menos, uno de los elementos arquetípicos explicados a lo largo de este ensayo, lo que lleva a concluir, como se decía al principio de este apartado, que la hipótesis que sostiene que los que santuarios fueron establecidos en regiones geográficas, las cuales permiten una relación con los arquetipos más comunes de la divinidad, es verosímil.

En el fondo, lo anterior se vive de manera connatural por la feligresía de la Iglesia Católica medieval y forma parte, por ello, del imaginario social de los primeros misioneros que llegaron a México. Ellos se encontraron en estas tierras con prácticas semejantes a las peregrinaciones eurocristianas, lo que favoreció un punto de contacto y comunicación entre los representantes de la cultura local y los misioneros europeos; quizás, por ello, se facilitara la conquista espiritual de los pueblos autóctonos. El inconsciente posee estructuras que permite más la comunicación humana en un nivel simbólico "arracional" que aquellos conceptos elaborados conscientemente por una razón lineal y unívoca. Ésta es la clave del proceso de transculturización e inculturación propia de la conquista en México a nivel espiritual.

Referencias bibliográficas

Bozal, Ana
1998, "El papel de los arquetipos en los actuales estereotipos de la mujer", en *Comunicar*, núm. 11, Universidad de Huelva.

Bulkley, Kelly
1993, "The Evil Dreams of Gilgamesh: An Interdisciplinary Approach to Dreams in Mythological Texts". In *Rupprecht, Carol Schreier. The Dream and the Text: Essays on Literature and Language*, suny Press, New York.

Cardero, José
2009, *De lo numinoso a lo sagrado y lo religioso (Magische Flucht, vuelo* mágico y éx*tasis como experiencias con lo sagrado*), Universidad Complutense de Madrid, España, pp. 17-18.

Carpenter, Edward
2010, *Pagan and Christian creed. Their origin and meaning*, Forgotten Books, London.

Chevalier, Jean
1986, *Diccionario de los Símbolos*, Herder, Barcelona, p. 362.

Cirlot, Juan
1992, *Diccionario de los Símbolos*, Editorial Labor, s. a., Barcelona.

Dehouve, Daniel
2013, *Definición del ritual y mecanismos de interpretación: metodología para el estudio del ritual* (conferencia), impartida en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Dionisio
1995, "Teología mística", en *Obras Completas*, bac, Madrid,

Durand, Gilbert
2005, *La imaginación simbólica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Eliade, Mircea
1963, *Myth and Reality.* Harper & Row, New York.
1971, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, Princeton up, Princeton.
1998, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Buenos Aires.

Freud, Sigmund
2004, *La interpretación de los sueños*, Alianza Editorial, Buenos Aires.

Gadamer, Hans-Georg
1971, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Paidós/ice, Barcelona.

García, Juan [comp.]
2014, *Los Presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México.

González de cardedal, Olegario
1995, *Obras completas del pseudo Dionisio Areopagita*, bac, Madrid, p. 61.

Hincapié, Leonardo
Silencio: un acercamiento semiótico a la teoría de los símbolos de lo inconsciente colectivo de c. g. Jung", en http:// www.adepac.org/P06.htm. Consultado en octubre de 2008.

Jacobi, Jolande
1983, *Complejo, Arquetipo y Símbolo en la psicología de c. g. Jung*", Fondo de Cultura Económica, México.

Jordán, Juan y Ginéz Lozano
2012, "Romerías y peregrinaciones en las serranías de Albacete: El Santuario de la Virgen de Cortés en Alcaraz, durante el siglo xviii desde una perspectiva antropológica", en *Al- Basit*, *Revista de Estudios Albacetenses*, Instituto de Estudios Albacetenses, don Juan Manuel, pp. 71-139.

Juan Pablo II
2001, Audiencia General de los Miércoles.

Jung, Carl
1950, *El yo y el inconsciente*, Luis Miracle, Barcelona.
1962, *Símbolos de Transformación*, Paidós, Buenos Aires.
1964, *Tipos Psicológicos*, Suramericana, Buenos Aires.
1970, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Buenos Aires.
1991, *La psicología de la Transferencia*, Paidós, Barcelona.
1992, *Aion. Contribución a los simbolismos del sí mismo*, Paidós, Buenos Aires.
1992, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*,
Losada, Buenos Aires.
1992, *Psicología y simbólica del arquetipo*, Paidós, Buenos Aires.
1992, *Psicología y Alquimia. Otros Horizontes*, Plaza y Janés, Barcelona.
1998, *Respuesta a Job*, Fondo de Cultura Económica, México.
1999, *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, Seix Barral, Barcelona.
2002, *et al*., El *Hombre y sus símbolos*, Barcelona, Carlt.
2008, "Sobre el amor", en *Obra completa*, volumen 9, Trotta, Madrid.
2002, "Acerca de la psicología del arquetipo del niño", en Obra completa, vol. 9, Editorial Trotta, Madrid.
2002, "Acerca de la Psicología de la figura del trickster", en Obra completa, vol. 9, Trotta, Madrid, pp. 239-240.
2011, Piscología y religión, Paidós, Barcelona.

Méndez, Mariano
"*El tratado de los números en su aplicación a la numerología*, en http://www.harmonia126.org/docs/007.pdf Consultado en junio de 2010.

Markale, Jean
1997, *The great goddess. Reverence of the divine feminine form the Paleolithic to the present,* Inner Traditions, Rochester.

Ortiz, Jorge
2012, *Simbolismo religioso valentiniano*, Editorial Académica Española, Alemania.

Otto, Rudolf
1985, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dio,* Alianza Editorial, Madrid.

Pagels, Elaine
2004, *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona.

Pérez, Marta
1995, Conferencia "Consideraciones sobre la sincronicidad", Universidad de Antioquia, Medellín.

Platón
Critias, en *Diálogos* vol. 6, Gredos, Madrid.

Quevedo, Silvia y Eliana Durán
1992, "Ofrenda a los dioses en las montañas: Santuarios de Altura en la cultura Inka", *Boletín del Museo Nacional de Historia de Chiles*, núm. 42, pp. 193-206.

Retamales, Rebeca
Los arquetipos y el inconsciente colectivo, en http://www.fcgjung.com.es/art_34.html. Consultado en diciembre 2008.

Tibón, Gutierre
1981, *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, Fondo de Cultura Económica, México.

Vázquez, Sonia
Los Pitagóricos, en http://www.ampcn.org/cursos/curso/pitagoricos.pdf Consultado en mayo de 2010.

VladoSlôk
Stages of coniunctio oppositorum, Gerardus Forneus, written by notes from Jung´s Mysterium coniunctionis, en http://www.therapyvlado.com/index.php?id=4&article=1705 Consultado en diciembre de 2009.

Young-eisendrath, Polly y Terence Dawson
1999, *Introducción a Jung*, Akal-Cambridge, Madrid.

Peregrinaciones, dinamismo y sacralidad desde la filosofía antropológica de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo

Sergio Domínguez C.[1]
Instituto Salesiano de Estudios Superiores

Durante siglos, las peregrinaciones han formado parte de los hombres que se encuentran en medio de la realidad en aras hacia lo trascendente, realidad desconocida que implica en su totalidad al hombre; en su integración constitutiva y consistente. Hasta el día de hoy comprendemos, por la reflexión detallada y calificada de los expertos, que las peregrinaciones emergen de ese deseo interno que posee todo hombre de plasmar y alcanzar su realidad a un plano místico y espiritual, algo trascendental.

El término *sacralidad* proviene del latín *sacer* —raíz indoeuropea *sak*—, *sacra, sacrum*; que refiere una dimensión religada y siempre inacabable, la conexión con lo desconocido, con el Ser Supremo, el Sumo Bien, algo que implica connaturalmente en el ser humano por un lado movimiento y por el otro menester de humanización hacia un fin específico.

El movimiento es la acción implícita y característica de una peregrinación ya desde sus etimología grecolatina *peregrinatio* —viaje o estancia en el extranjero—. Es decir, el hombre que camina se encuentra en medio de la *dýnamis,* término que vale la pena traer a colación desde la visión cosmológica-dinamicista del filósofo catalán Xavier Zubiri (1898-1983) y del humanismo de su discípulo Pedro Laín (1908-2001), en quienes encontramos sanos y firmes puntos de referencia para pensar y enriquecer el tema de la metafísica en pleno siglo XXI; una clave objetiva para entender el fenómeno religioso de las peregrinaciones como manifestaciones *dinamizantes*

[1] Miembro de la Pía Sociedad Salesiana de 2009-2014, licenciado en Filosofía por el Instituto Salesiano de Estudios Superiores (ISES). Actualmente es profesor de humanidades en el Colegio Juan Bosco, Tijuana, y el Colegio La paz, A. C., y cooperador salesiano activo del Proyecto Salesiano de Tijuana.

de religación con lo sagrado y propuesta indiscutible para humanizar la diversidad en medio de las creencias religiosas del ser humano.

Dinamismo, creencia y cultura desde la perspectiva de Xavier Zubiri

La lectura persistente e ininterrumpida sobre tal o cual acontecimiento, sobre uno u otro autor y la reflexión asidua y profunda nos lleva a conocer mejor la situación que subyace en el pensamiento de uno u otro paradigma dentro de las categorías de tiempo y espacio; tal es el caso de aquello que se refiere a los fenómenos religiosos, que tiene incidencia y permanencia dentro de los contextos culturales antiguos y contemporáneos. Sin embargo, llegar a dicho conocimiento implica que la problemática entre lectura y reflexión, respectivamente, se haga de manera consciente, sistemática y siempre en referencia con la *dyanmis* de la que se permea la realidad espacio-temporal en la que se gestan, reproducen, desarrollan, cambian e incluso desaparecen dentro de la capacidad cognitiva del ser humano. Este argumento nos pone ante una certeza y un cuestionamiento problemático que considero decisivo para explicar mejor el tema de las peregrinaciones: el ser humano es dinámico en sí mismo y por naturaleza.

Por un lado, tenemos la certeza de que la situación histórica del hombre genera respuestas sobre la objetividad de su acontecer; por el otro, nos preguntamos cómo entender la complejidad de los cambios y sucesiones que acontecen y devienen en el marco de la propia situación histórica de los hombres de cada tiempo y lugar y cómo explicar la diversidad de manifestaciones religiosas que han aparecido a lo largo de 300 mil años de historia dentro de nuestro género científico conocido como *Homo sapiens sapiens*. La respuesta nos lleva, ineludiblemente, a mirar al ser humano en cuanto animal de realidades y ser dinámico en sí, descrito por el mismo Zubiri.

La vida de Xavier Zubiri Apalategui representa un monumento humano de incalculable valor intelectual consagrado con pasión a desdeñar la verdad y al verdadero amor por el conocimiento que, desde su naturaleza, tiende a lo trascendental. Se identifica a Zubiri como uno de los pensadores realistas del siglo xx más prominentes por su vasta erudición y por

sus auténticas aportaciones en diversos campos, como son la filosofía, la teología, la filología, la física, las matemáticas, la cosmología y la biología.

En la historia de la filosofía, por ejemplo, como en cualquier otro campo donde se haga historiografía sistemática, encontramos que los grandes pensadores que marcaron las épocas más conocidas: Aristóteles, Averroes, Avicena y Pitágoras en el campo de la lógica, física y química; Sócrates en el terreno de la ética, todavía en etapa antigua; san Agustín y Santo Tomás de Aquino, Pedro Davano o Anselmo de Canterbury, en la Edad Media, con sus trabajos en materia de fe y razón; luego Descartes, Locke, Kant y Hegel, en la Edad Moderna, con los argumentos sobre el conocimiento y la sistematicidad de formas conductivas del hombre, construyeron sus pensamientos desde elementos fundamentales, como la lectura, la reflexión y la sistematización en el orden de la compleja y cambiante situación histórica en la que se encontraban. Notamos la dinamicidad real y efectiva del pensamiento humano en medio de la circunstancialidad eidética propia de las categorías de tiempo y espacio, avatares que presagian las innumerables circunstancias que determinan la dirección y acción del hombre histórico.

Comencemos por acercarnos al término *dinámico* desde una visión filosófica, que "designa todo lo que se refiere al movimiento y aun al devenir" y "aparece, sobre todo, cuando se pretenden extraer las implicaciones metafísicas de la física o cuando se pretenden 'dictar' condiciones metafísicas a la investigación física". Partiendo de este presupuesto, podemos abordar la teoría dinamicista de Zubiri, que supone hallarse "en la base de toda posible comprensión de la realidad", que concilia y ensambla los elementos de ciencia junto a los elementos filosóficos.

La cosmología y gnoseología zubiriana –que a su vez incluye un manuscrito consagrado al problema de la antropogénesis (Zubiri 1983), que el mismo Zubiri redactó poco antes de su muerte—, trata pues, de cinco formas y niveles evolutivos del dinamismo cósmico: el dinamismo de la variación, alteración, mismidad y convivencia. Cada uno de ellos tiene que ver con dos de las capacidades más significativas que poseemos los seres humanos inscritas en nuestra propia naturaleza: sentir e inteligir, complemento esencial para reflexionar sobre el tema de los fenómenos religiosos y sus diversas formas de manifestarse en cada cultura o región alrededor del mundo.

Al estar inmerso en esta realidad cósmica que es dinamismo, el hombre, por su capacidad de intelegir racionalmente dicha realidad, es un ser que posee la libertad para pensar, decidir y transformarla. Aunado a esta justa libertad de ser, se encuentra el elemento imprescindible de la responsabilidad como motor que materializa el pensamiento humano, y lo plasma en esta realidad, la que puede sentir inteligentemente —con inteligencia sentiente, diría Zubiri—. Adquirir comprensión —conciencia de razón— sobre los hechos reales, lleva causalmente a experimentar un efecto obligado que únicamente le compete al ser humano enfrentar: el compromiso.

El tema y problema de Dios magistralmente expuesto y abordado por Zubiri desde una visión cosmológica-dinamicista en su libro *Naturaleza, Historia y Dios* (1944), expresa profundamente la compleja cuestión de Dios como un paradigma que evidencia su realidad próxima y a la vez lejana respecto de la inteligencia humana. Zubiri reconoce que "como en otras épocas, el hombre de hoy se siente vertido desde el transcurso de su vida hacia lo radical de su realidad" (Zubiri 1944: 188), pues en la visión del filósofo vasco, el hombre es un "animal de realidades". Dichas realidades se perciben a través de una inteligencia superior que proviene de aquella capacidad sensible implícita en la naturaleza de nuestro género humano, y todo ello le lleva a demostrarlo desde su propia cosmovisión, integrando elementos naturales en sus expresiones, así como en su propio cuerpo para plasmar aquello que subyace como finalidad determinada de superioridad en cuanto ser existente y sustantivo.

La especulación, que con el correr de los siglos y las reflexiones sobre la demostración, esencia y acción de Dios, es punto de partida para realizar su crítica y abstención argumentativa sobre la forma en la que la inteligencia percibe una realidad superior, pues lo considera una antelación intelectual hacia la misma realidad de Dios; es decir, busca intelegir una realidad que posee la autonomía para ser una realidad lejana por su cualidad personificada y personificante, determinación personal en cuanto a voluntad poseída en sí, libre e ilimitada. Sin embargo, Zubiri reconoce que no se puede negar la ciencia positiva de lo divino, al hallarse explícito en las expresiones e ideas religiosas que caracterizan a las sociedades humanas a lo largo de la historia humana. Historia, psicología y sociología aparecen

como métodos confiables para explicar la realidad de los fenómenos de religación entre lo humano en referencia innegable con lo divino:

> Bien entendido, como ciencias positivas las tres son absolutamente legítimas y no prejuzgan ninguna posición agnóstica frente al problema de Dios: tratase en ellas de tomar las ideas sobre Dios, por lo pronto, como meros hechos humanos. Por esto sería injusto negar todo alcance a este punto de vista, tanto más cuanto que la orgía de la especulación teorética de la primera mitad del siglo XIX exigía abandonar el terreno abstracto de la dialéctica para acercarse al problema de Dios tal como se presenta en cada una de las religiones positivas (Zubiri 1944: 194).

Lo santo o sagrado, aquella propiedad de lo que se revela como cualitativamente diferente, sobrenatural, inefable y terrible, como *mysterium*, que inspira a la vez un sentimiento de trascendencia, de espanto y de pequeñez (Ardèvol 2003: 506) sorprende al hombre de todos los tiempos y lo posiciona en referencia a la contigüidad de y con lo superior; del alcance metasensible, del pensamiento intuitivo para describir de alguna forma en la realidad, lo real en cuanto real que precisa su idea de sacralidad respecto de la inmanencia de lo material cuanto por su forma y naturaleza, como por su objetivación coafectiva y metafísica. En un mundo de cambiantes posturas y de complejos paradigmas, especialmente en el campo de la religión, el estudio de ésta debe abordarse primordialmente desde la perspectiva fenomenológica de hechos históricos y culturales para buscar su concretud, sentido y trascendencia:

> El estudio de la religión desde una perspectiva histórica y antropológica tiene como punto de partida la consideración del fenómeno religioso como hecho histórico y cultural, que adquiere su sentido en un contexto concreto; es decir, como resultado y proceso de actividad humana. Este punto de partida común nos conduce a la reflexión sobre la variedad de prácticas, creencias, actitudes, emociones e instituciones que englobamos dentro del concepto *religión*, nos mueve en busca de la comprensión de este fenómeno a partir de la comparación transcultural y la búsqueda de similitudes y diferencias entre los sistemas religiosos a los que tenemos acceso mediante la observación empírica o a través de la arqueología y la documentación escrita (Ardèvol 2003: 34).

Las expresiones de religiosidad suelen mirarse desde diversas perspectivas y según su tradición, antigüedad y/o sustento doctrinal, tanto por el número de adeptos, como por el de simpatizantes a la creencia religiosa. Para Xavier Zubiri, "la religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta" (Zubiri 1944: 195). En referencia a la *ultimidad*, pues es *de suyo*, término que responde al calificativo de ser lo que es en sí. Dios no se trata como realidad en y por sí misma, sino que es el carácter personal del hombre en su inteligencia, lo que acerca o distancia del misterio de la deidad en su situación real, vestigios de un ser inteligente y superior; por lo tanto, buscados constantemente por los seres humanos religados a lo que les hace existir. El movimiento del hombre hacia Dios es *en Dios*, no *con Dios*. Zubiri nos dice:

> Como Dios es, pues, algo que afecta al ser mismo del hombre, resulta caduca toda discusión acerca de las "facultades" que primariamente nos llevan a Él. Dios está patente en el ser mismo del hombre. El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre consiste en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en Él. Las aspiraciones del corazón son de suyo una vaguedad romántica que de nada nos serviría. Esos arrebatos o arrobos hacia el infinito, esa sentimentalidad religiosoide es, a lo sumo, indicio y efecto de algo más hondo: del ser del hombre en Dios (Zubiri 1944: 209).

De esta manera, las peregrinaciones buscan una coidentidad con las formas divinas desde su propia cultivación social. Como nos dice el doctor Ramiro Gómez Arzapalo: "La divinidad se integra, en estos contextos culturales, a una red de intercambio y reciprocidad entre lo natural, lo humano y lo divino, a imagen y semejanza de las existentes sociedades" (Gómez Arzapalo 2013:41), una forma de religar y satisfacer el anhelo por lo místico, lo eterno y lo bueno. El hombre que se mueve en Dios y por Dios, no puede detener su fuerza, su religación y, por ende, el dinamismo en el que se encuentra su inquieto espíritu. Buscando formas y plasmando a través de signos tangibles, los hombres buscamos *ser* y existir en el ente divino.

Fe, humanismo y projimidad

El movimiento hacia lo sagrado surge como una moción connatural al mismo hombre por la capacidad que éste tiene de creer en algo o en alguien. Desde una visión antropológico-filosófica, entre un sinnúmero de exponentes, Pedro Laín Entralgo (1908-2001) sostuvo esta tesis pística[2] como médico de corte filosófico-antropológico a lo largo de toda su carrera profesional y personal, bajo el tema de la esperanza y de la projimidad.

A lo largo de su carrera intelectual, Laín Entralgo —quien se consideraba a sí mismo un fiel seguidor de la corriente zubiriana— consagró todas sus energías a comprender al ser humano *desde* y *en* su dinamismo, humanismo y naturaleza, más no aislado respecto de la situación y realidad histórica-social, ni de la reflexión de los hechos humanos, producto de su inteligencia y libertad, pues Laín fue un ilustre de la actividad académica que con la inteligencia conoce la historia, la sistematiza y logra comprenderla, dando así, un método efectivo para valorar al hombre que es, hace y piensa la historia, llamado también *Método histórico-sistemático*. La medicina, podría decirse con firmeza, fue el campo idóneo en el que Laín centró sus primeros aportes a la reflexión que años más tarde daría frutos en el campo de la antropología médica y la reflexión filosófica del humanismo que le caracterizó gran parte de su vida.

La fe adquiere, en Pedro Laín, el salto necesario para pensar en el *metaphainómenos* que circunda los avatares, la *techné* y las vicisitudes humanas; es decir, contrario a la desconfianza y la incredulidad, la creencia —que es confianza total— abre a la persona al *proiectum*; a ir hacia lo externo, a lo otro, a salir del *yo* —en cualquier índole—, por más que sea ajeno o desconocido. Bien vista en la tradición judeocristiana —como sucede en otras denominaciones religiosas— y progresivamente razonadas a través de la historia, la fe como libertad, don o mera voluntad que atribuye en el Ser Supremo a su creación. Lo cierto es que creer en algo o en alguien es

[2] La condición *pística* —o de fe— en la naturaleza humana, como la llama Laín, responde a hábitos psicológicos, fisiológicos y sociales que son epifanía de la realidad histórica. La etapa *pística* sobre la que Laín abunda, según señala *Orringer*, se caracteriza por ser "una etapa coloreada por un integrismo católicoreligioso y filosófico; a su juicio, se inserta en la línea neoescolástica dominante en esos años [1930-1950]". Sin embargo, se trata primariamente del esfuerzo de Pedro Laín por lograr, basándose en la idea de creencia agustiniana, de sostenerla con rigor como "el primer motor que las moverá [ideas] para encontrar una conciliación con los datos de ciencia.

una condición absolutamente antropológica, ineludible e inscrita en la *natura naturans* (Laín 1999: 53-56), presente del *Homo sapiens sapiens*, que alude directamente a la proyección dialógica entre la ideología *hypokéimica* —lo que es subyacente al pensamiento— y la condición científico-filosófica desde la cual la vida humana finita en este mundo adquiere esencia, sentido, continuidad, soporte y trascendencia, evidenciando la postura creyente y convencida, podríamos sostener, de Pedro Laín Entralgo, y que muchas de las peregrinaciones de antaño y en el tiempo presente se siguen manifestando en los cinco continentes de nuestro planeta con fuerza y firmeza.

La condición pística —o de fe— en la naturaleza humana, como Laín la llama, responde a hábitos psicológicos, fisiológicos y sociales que son epifanía de la realidad histórica. La etapa pística sobre la que Laín abunda, según nos señala Orringer, se caracteriza por ser "una etapa coloreada por un integrismo católicoreligioso y filosófico; a su juicio se inserta en la línea neoescolástica dominante en esos años (1930-1950)" (Martínez 2004: 52). Sin embargo, se trata del esfuerzo de don Pedro Laín por lograr, basándose en la idea de creencia agustiniana, de sostenerla con rigor como el primer motor que moverá las ideas para encontrar una conciliación con los datos de ciencia.

Para hablar de humanismo en el siglo xxi, no podríamos evitar no mirar en Laín Entralgo un egregio modelo que resalta de manera peculiar, auténtico en su esencia y agudo en su visión óntico-ontológica al ser humano mismo. Laín reviste su carrera de médico, historiador y filósofo partiendo del hombre en cuanto tal; profundiza en la *ousía* del hombre desde la visión ontológica real *de suyo* y, aunado a ello, en el gran interés por conocer y poder ser parte de la realidad del otro, y por este amor coexistencial —y por ende complementario para quien ha recibido una vocación especial a dicha empresa— *a sí* por el mismo hombre, podemos darle el título de humanista:

> La actividad de don Pedro se despliega en varias direcciones. Médico le interesa la historia del saber y de la medicina; historiador, le preocupa profundamente el tema de España: su destino y su ser; filósofo profundiza en la esencia de ser hombre y en la realidad del otro; escritor y ensayista, cultiva la crítica intelectual y literaria. Pero la raíz más honda de su obra y eje alrededor del cual gira toda su inquietud intelectual es el amor al hombre

> y a todo lo humano. La obra lainiana es una dedicación intelectual incansable al tema del hombre. El conocimiento científico del acto médico le ayuda al conocimiento filosófico del hombre. De aquí que por encima de todos los títulos el que mejor le define es el de humanista. En eso radica la unitaria diversidad de su obra (Concejo 1987: 157).

Antes de aludir explícitamente al contenido del humanismo de Laín Entralgo, es necesario conceptualizar e intuir la idea universal que se entiende cuando hablamos acerca del humanismo; conceptos que a su vez nos ayuden a desentrañar el único propósito de entender qué es el humanismo o cómo poder abordarlo desde diversas perspectivas o corrientes del pensamiento y ello con el fin de complementar mejor la propuesta sobre el humanismo integrador y conciliador que caracteriza no sólo la visión lainiana ontológica de la *projimidad* que maneja nuestro autor, sino toda su propuesta intelectual de excepcional valor para las personas que viven el sentido de religación con lo sagrado desde una creencia específica.

Claramente, el término *humanismo* señala inmediatamente en nuestra inteligencia racional, la figura o forma de la palabra que señala el carácter de lo humano en sí mismo. No podemos dejar de lado que el término humanista se ha ligado a corrientes de pensamiento específicas a lo largo de la historia, como el humanismo marxista, el humanismo integral, el humanismo cristiano, el humanismo de la existencia, entre otras, lo cual hace más complejo el acercamiento al significado de la palabra *humanismo*, pues las especificaciones directivas y semióticas resultan de las propias corrientes de pensamiento y sus particulares ideologías.

Sin embargo, el término hunde sus raíces en un panorama histórico incierto y de complejas aseveraciones que tiene un punto álgido que vale la pena revisar, y que se expresa lúcidamente —como término lógico— en el movimiento intelectual conocido como El Renacimiento, donde el humanismo se puede ligar con el fenómeno histórico de cada época que aparece como fundamento significativo de la palabra en sí misma. Esto nos permite concretar la analogía del término respecto de otras formas de humanismo.

Revisemos y atendamos ahora algunos textos que nos ofrece Enrique González González, los cuales nos permiten ubicar históricamente el término y su evolución:

> La palabra *humanismo* es relativamente reciente, pues sólo fue puesta en circulación en 1808 por el pedagogo alemán J. Niethammer para referir al tipo de educación escolar fundado en el estudio de las literaturas griega y latina, a diferencia de la incipiente educación técnica…En castellano, parece que el término fue introducido hacia 1875 por Menéndez y Pelayo, con una significación de carácter literario. Barcia, en su *Diccionario Etimológico* (1881), habla de humanista y humanidades, pero no de humanismo. La *Enciclopedia Espasa-Calpe* sí registra la última palabra en el tomo correspondiente, aparecido en 1925, dándole dos sentidos, uno filosófico y otro literario. El primero lo pone en relación con los escritos de Ferdinand Schiller, filósofo inglés de fines del siglo xix, quien calificó de humanístico su pensamiento filosófico debido a que postulaba al hombre como medida de las cosas. El segundo sentido recibe la clasificación de *literario* y se vincula a la doctrina de los humanistas del Renacimiento. Por fin, la no muy veloz Academia esperó hasta 1956 para incorporar cabalmente la palabra a su diccionario y nos da dos acepciones: *1)* cultivo y conocimiento de las letras humanas y *2)* doctrina de los humanistas del Renacimiento (González 1989: 47).

Lo cual nos remite necesariamente, como apuntábamos en párrafos anteriores, a comprender cómo se gesta el término dentro del marco renacentista y por qué el término puede adjuntarse al fenómeno histórico, pero desde su esencia, como término renacentista. La palabra *umanista*, en *stricto sensu*, se inventó en el Renacimiento. Hay que notar que se considera a Cervantes como el probable introductor del término, dadas la enseñanza y reforma escolares sobre humanidades que se daba desde el siglo xvii, hasta finales del siglo xix:

En pleno Renacimiento se inventó la palabra *umanista*. Se le aplicaba a ciertos hombres de estudio que habían puesto de moda la enseñanza escolar de las humanidades, proceder que trajo consigo una profunda reforma educativa extendida a buena parte de Europa, y que duró hasta mediados de siglo xix. Cervantes, el probable introductor de la palabra en el castellano escrito, lo hizo llamando *humanistas divinos* al Brocense y a dos estudiosos más, en su viaje del Parnaso (1613) (González 1989:48).

El humanismo, en su *talidad*, no nace como una filosofía, ya que en el devenir renacentista se subraya de manera tajante el carácter literario, pedagógico del humanismo, pero nunca como un sistema acabado. Este

humanismo se desarrolla primordialmente como un estilo programático entre cultura y educación, como señala el investigador alemán *P. O. Kristeller*, un humanismo "que centraba su atención e inquietudes en la enseñanza de los clásicos, y que tenía como temas favoritos la gramática, retórica, historia, poesía y filosofía moral, pero que había sido prácticamente insensible a la filosofía en cuanto tal", teniendo sus orígenes en la enseñanza de las artes liberales (sermocinales) del *trivium* y el *quadrivium,* que representaba un estilo grecorromano de educación jurídica, pragmática y literaria prevaleciente en la sociedad occidental. Ante todo, el humanismo se trata de "una nueva concepción del hombre, de la historia y del saber". Su raíz, por tanto, humaniza, pues educa y hace virtuoso al hombre en sus empresas cívicas o personales a lo largo de su vida.

Ahora que tenemos más claro el concepto y la raíz del humanismo desde su enfoque literario y educativo —tan abierto a la pedagogía, la filología o la deontología, y la misma ética social, por cierto— es menester presentar la visión humanista de Laín Entralgo, que colinda con la investigación respecto del tema de las expresiones religiosas de antaño y de nuestro tiempo. Comencemos por atender un pasaje de la vida de Laín, que resalta, de manera lúcida y cuasipoética, la visión *de suyo* sobre el humanismo:

> No hace falta la perspicacia mental de los grandes analistas de la existencia para descubrir que el hombre no conoce y no puede conocer autenticidad sin fracaso. Si nuestra autenticidad consiste en ser con arreglo a lo que en el fondo más insobornable de nuestra persona creemos que debemos ser, y si la meta de tal 'creer' —en el fondo, también un 'querer'— es siempre inalcanzable por nosotros, cualesquiera que sean nuestras dotes y nuestros esfuerzos, el fracaso final resulta inexorable. Aunque nos llamemos Platón, aunque nos llamemos Miguel Ángel (Laín 1963: 511 y 512).

El humanismo de Laín Entralgo hunde sus raíces en la realidad misma de la condición humana que es afectada dinámicamente por su condición frágil en medio de una capacidad de posibilidades trascendentales y que implica, necesariamente, la conciencia de sí mismo entre lo auténtico y el fragor del fracaso mismo. Con razón y no coincidentemente, el humanismo del buen samaritano de la parábola evangélica se identifica natural y prolíficamente con la visión humanista de Laín Entralgo. La condición de exiliado que apesadumbra al samaritano, incluso de manera segregadora,

es a su vez autenticidad y grandeza frente a la posibilidad que aparece ante sus ojos al contemplar con sorpresa la realidad del hombre que yace herido, indefenso y tendido en el suelo.

El samaritano es parte del fracaso del prójimo; por ende, un fracaso en sí mismo, al tiempo que en ello se revela su autenticidad, ya que al reconocer al otro, también es capaz de reconocerse a sí mismo; luego, entre el deber ser y el querer, ciertamente el fracaso ensancha la autenticidad del que ayuda al desconocido respecto de sus dos coetáneos precedentes que también han presenciado la misma escena, pero con carácter de espectadores y no de actores auténticamente protagonistas del deplorable y denigrante paradigma.

El humanismo del otro en Pedro Laín no es diferente al analizar la visión problemática que otorga el tema de la otredad en comparación con algunos autores clásicos de la filosofía occidental, como Spinoza, Hegel, Schopenhauer, von Hartmann, Descartes, Husserl, Kant y Dilthey, quienes hacen énfasis en el pensamiento de la metafísica monista y el yoismo, respectivamente. La visión del otro de Laín Entralgo que critica el yoismo "ha confundido con exceso el orden ontológico y el orden psicológico" (Laín 1983: 362) en la visión del individuo humano, pero, a la par, coincide con la gran radicalidad de ser persona que eleva la dignidad ontológicamente libre del hombre, la condición de ser más que sólo un sujeto:

> Más allá de mi condición de sujeto, yo soy persona (*person, Persönlichkeit).* Esto es en mí lo verdaderamente radical. Inaccesible a mi propio conocimiento especulativo, mi yo moral, el yo de mi 'deber ser', aquello por lo cual yo soy fin en sí mismo y no medio, me eleva a la dignidad de ente realmente libre y me hace autor responsable de mi individual vida física (Laín 1963: 82).

Pedro Laín ubica al yo trascendental o absoluto y al fluyente y mudadizo yo empírico como egología moderna, como el resultado entre la dialéctica entre la metafísica monista y el yoismo, que encierra dos grandes descubrimientos para el pensamiento occidental: por un lado, el descubrimiento que, visto ontológicamente, define la realidad individual del yo "constitutivamente referido al ser de los otros; por tanto, que el solipsismo es una construcción mental artificiosa, injustificada y penúltima" (Laín 1983: 363); por el otro, un descubrimiento que atañe la psicología colectiva

de las nuevas generaciones de personas en el siglo xx y aún en el siglo xxi: la *nostridad* que antecede al yo. Laín señala puntualmente como prefacio a su teoría de las relaciones interpersonales:

> En el orden psicológico, el 'nosotros' es anterior al 'yo', al cual, de un modo o de otro siempre acompaña. Con cuantos falseamientos y limitaciones se quiera, el pensamiento filosófico y el vivir cotidiano de nuestro atormentado siglo han pasado de ser 'yoistas' a ser 'comunitarios'; y siendo tan violentos los contrastes entre los pensadores que mejor representan la novedad de la vida europea ulterior a 1914, así nos lo ha demostrado un examen de sus respectivas actitudes frente al problema del otro. Muy diversamente entendido por quienes lo pronuncian, el término nosotros viene siendo una de las palabras claves de nuestra época (Laín 1983: 363).

La reflexión en la que hemos ahondando nos lleva a mirar la figura del otro como una persona libre en la cual podemos afirmar el *nosotros*, que se gesta en la convivencia constante con aquel a quien Pedro Laín ubica como *prójimo*; es decir, que la relación interpersonal precisa que nuestra conciencia se ponga en sintonía junto a la conciencia del otro, su libertad y su presencia total, una proximidad que nace en el deseo mejor plantado de nuestro autor para "ofrecer al lector una doctrina de la relación interhumana suficientemente amplia, comprensiva y actual [Para concretizar el orden teorético a] otro de carácter práctico [Que mueva a la] reflexión acerca de…nuestra manera de convivir con las personas en torno". Como lo expresa previo al tema de la projimidad: "La divina Isis de mi modesta pesquisa actual llamaré *vida en projimidad*: el peculiar género de la convivencia entre dos hombres en que tanto el uno como el otro son *prójimos* entre sí."

La projimidad, que propone Laín Entralgo, es la capacidad de identificar necesidades esenciales de sí mismo y sobre todo de los demás; se trata de credibilidad y donación frente a la menesterosidad que se nos presenta día a día. Esto lleva a la plenitud personal que Laín llama amor de "coefusión o constante" (Laín 1983: 621). Es prudente cuestionarnos con sinceridad qué pasa cuando la credibilidad es escepticismo o la donación se convierte en egoísmo y perdemos de vista la capacidad de sensibilización ante el dolor y la injusticia humana.

Analizando con sentido crítico y humanista las estructuras sociales, que se rigen primordialmente por su sentido ideológico, político y económico, llegamos a ser conscientes al presenciar y dar testimonio de las crueles y frías consecuencias que han llevado al ser humano a inclinarse fácilmente por la sendas del egoísmo desmesurado y mezquino: ¿Cuáles son los resultados de olvidar al prójimo? ¿Cuáles son las consecuencias de no tolerar las diferencias étnicas, culturales o religiosas de una comunidad indígena? Clases sociales con mayores peligros para ser presa fácil de las nuevas tendencias sociales y comerciales, promotoras de falsedad y contradicción; sociedades olvidadas por sus propios gobernantes y servidores, tan segregadas, frágiles en sus núcleos familiares. Una cultura de corrupción y aniquilación cínica e insolente de toda forma de vida en la tierra. La barbarie de los poderosos frente a los débiles. El engaño de un servicio ofrecido a costa de los propios intereses y el silencio de las grandes injusticias. Todo lo anterior nos cimbra dentro de lo real en cuanto real. Sin embargo, la esperanza de Laín nos invita a una labor ardua y extenuante en su concretud: la humanización de las esferas sociales.

De esta manera queda evidenciado el carácter universal y humanista que caracterizan a Pedro Laín, pues su vivencia y experiencia invitan a donarse, a comunicarse en diálogo íntegro y eficaz, tanto con quienes representan el círculo de personas mayormente cercanas, como con quienes no consideramos tan cercanos a nuestra cotidianidad. La projimidad en Laín se puede sintetizar como transparente comunión, el respetuoso conocimiento de la persona del otro, la coreligación amorosa entre personas y el *nosotros* cooperativo y programático en referencia hacia la "solidaridad ontológica con su Creador y con la creación entera".

Conclusiones

La presente reflexión en torno a las manifestaciones religiosas desde la postura filosófico-antropológica de Zubiri y Laín Entralgo, resulta de cabal pertinencia en medio de las vicisitudes y cambiantes posturas sincretistas, segregantes e inclusive magnicidas, que a veces quedan determinadas en gran medida por los modelos económicos imperantes y los cambios sociales de las tendencias consumistas en países mayormente desarrollados.

Con frecuencia, somos testigos de las deplorables acciones que los gobiernos, particularmente en nuestro país, han arremetido en contra de comunidades indígenas con el pretexto de una interculturalidad y el paso hacia nuevas formas de modernidad de éstas, tal es el caso Wirikuta, en San Luis Potosí, o las construcciones y concesiones ilícitas amparadas por el mismo gobierno a empresas constructoras bajo legislaciones cuestionables, por ejemplo, en *San Francisco Xochicuautla*, Estado de México. La historia nos enseña que, no entender el dinamismo y la conexión entre lo humano con lo divino, ha traído como consecuencia inevitable la aniquilación y el exterminio de culturas milenarias, contrario a las tendencias políticas, económicas o socioculturales de los países dominantes. Un verdadero acto de cobardía y barbarie frente a las sociedades que nada han cometido para merecer tal aversión.

Frente a los fenómenos de la religión, es necesario hacer cada vez más comprensible y explicar a quien no comulga o ignora las diversas posturas religiosas, con el fin de evitar cualesquier forma de arrebato y aniquilación de las mismas, pues desde su dinamismo, constituyen una riqueza fundamental para la historia de la humanidad y su situación ontológica y un elemento clave para seguir hablando sobre las aspiraciones trascendentales que, como seres humanos, buscamos a lo largo de nuestra existencia y expresamos siempre de diversas maneras.

Referencias bibliográficas

Ardèvol, Elisenda
2003, *Antropología de la religión, una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Editorial de la Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, pp. 506.

Concejo, Pilar
1987, "Humanismo y sociabilidad en Laín Entralgo", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 446-447, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, pp. 157-164.

Gómez Arzapalo, Ramiro
2013, *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México, pp. 213.

González, Enrique
1989, "Hacia una definición del término Humanismo", *Estudis: Revista de Historia Moderna*, núm. 15, Valencia, pp. 45-66.

Laín, Pedro,
1963, *La empresa de ser hombre*, Taurus, Madrid, pp. 82-512.
1978, *Antropología de la esperanza*, Guadarrama, Madrid, p. 303.
1976, *Descargo de conciencia*, Barral Editores, Barcelona, p. 516.
1997, *Creer, esperar y amar*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, p. 315.
1957, La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano, *Revista de Occidente*, Madrid, p. 585.
1995, *Alma, cuerpo, persona*, Círculo de Lectores, Barcelona, p. 324.
1999, *Qué es el hombre: Evolución y sentido de la vida*, Ed. Nobel, España.
1983, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid, p. 389.

Martínez, César
2004, *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo*, Instituto teológico san Idelfonso, Kadmos, Salamanca, p. 52.

Mora, José
1964, *Diccionario Filosófico*, Montecasino, Editorial Sudamérica, Buenos Aires, p. 640.

Zubiri, Xavier
1980, *Inteligencia sentiente,* Alianza Editorial, Madrid.
1983, *Inteligencia y razón,* Alianza Editorial, Madrid.
1944, *Naturaleza, Historia, Dios,* Editora Nacional, Madrid.


ORP
Alonso Manuel Escalante


uic
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL